PLATONS DIALOGE.

INHALTSDARSTELLUNGEN

I. DER SCHRIFTEN DES SPÄTEREN ALTERS

VON

CONSTANTIN RITTER.

STUTTGART.
DRUCK UND VERLAG VON W. KOHLHAMMER.
1903.

Vorwort.

Zur Einführung des vorliegenden Buches werden wenige Worte genügen. Auf dem Titel stellt es sich als blosser Teil eines unvollendeten Ganzen dar. Eng mit ihm zusammen gehört die Inhaltsdarstellung der „Gesetze“ Platons, die ich im Jahr 1896 bei B. G. Teubner habe erscheinen lassen. Nicht bloss für die Ausarbeitung, sondern auch für die Form der Buchausstattung hat jene als Muster gedient, so dass die beiden getrennt erschienenen Stücke bequem in einem Einband vereinigt werden können. Miteinander umfassen sie dann sämtliche Werke des über die Schwelle des Greisenalters vorgeschrittenen Philosophen. Gerade sie, die Frucht seines reifsten Denkens, sind heutzutage immer noch sehr wenig bekannt. Im Original sind sie schwer zu lesen; auch Übersetzungen sind nicht leicht verständlich und dazu kaum geniessbar. Deshalb zweifle ich nicht, dass der Versuch Anklang finden wird, den ich hier gemacht habe: nämlich mit Umgehung aller Schwierigkeiten und unnötigen Umständlichkeiten des Ausdrucks nur die Gedanken festzuhalten und sie in scharfer Fassung so klar als möglich wiederzugeben. Dass ich die Aufgabe, die ich mir damit stellte, von Anfang bis zu

Ende mit peinlicher Sorgfalt durchgeführt habe, wird jedermann erkennen, der etwa nachprüfen will. Es steckt viel mehr Arbeit — und zwar nicht allein philologische — in diesen Inhaltsdarstellungen, als man ihnen auf den ersten Blick ansehen kann. Ich glaube aber auch, dass wirklich kein wichtiger Gedanke und selbst keine bedeutungsvolle Gedankenwendung des Originals darin fehlt.

Ob den Werken des Greisenalters Platons einst auch, zu einem zweiten Teile zusammengefasst, die der Manneszeit und der Jugendjahre in ähnlicher Bearbeitung nachfolgen werden, das hängt von verschiedenen Umständen ab, die ich nicht in der Hand habe, vornehmlich von der Aufnahme, die dieser zuerst ausgegebene Teil thatsächlich finden wird. (Ziemlich weit ausgeführte Konzepte zu jenen allen habe ich seit Jahren im Pulte liegen.) Für die Werke des früheren Alters ist übrigens das Bedürfnis nach einer entsprechenden Inhaltswiedergabe lange nicht so gross. Sie sind viel bekannter und im ganzen viel leichter verständlich als die einstweilen von mir bearbeiteten. Am ehesten wird man noch für den Staat eine derartige Darstellung vermissen. Vom Theaitetos habe ich eine solche einst im Anhang zu meinen „Untersuchungen über Plato“ (1888 bei W. Kohlhammer) vorgelegt, als erste Probe des damals schon Begonnenen und Geplanten. Ich darf noch auf sie verweisen, obgleich sie nicht so gründlich und in allen Teilen gleichmässig ausgearbeitet ist, wie das, was ich ihr seitdem konnte nachfolgen lassen.

Dem Leser, der mit Platon sich erst bekanntmachen will, möchte ich den dringenden Rat geben, er möge die Stücke nicht in der chronologischen Ordnung lesen, in der sie hier gegeben sind. Gerade das Eingangsstück, der Parmenides, möchte manchen gründlich abschrecken, und auch dem Sophistes wird nicht jeder leicht Geschmack

abgewinnen. Als Voraussetzung ist eine gewisse Vertrautheit mit den Problemen der Logik und ihrer Geschichte fast erforderlich. Viel unmittelbarer vertsändlich ist der Philebos oder Timaios. Und so soll dem, der hier noch einer Führung bedarf, empfohlen sein, dass er die zeitliche Folge geradezu umkehre und also mit dem Timaios anfange.

Ausserordentliche Sorgfalt ist von mir hier wie in den „Gesetzen“ auch auf das Register verwendet worden. So stellt dieses für sich eine Art mageren Abrisses der platonischen Philosophie auf der letzten Stufe ihrer Entwicklung dar, den der Leser durch Nachschlagen der angegebenen Belege sich leicht ausfüllen und selbst zu einem abgerundeten Bilde ausgestalten kann. Darum dürfte ich selbst wohl auf eine neue zusammenfassende Darstellung verzichten. Doch bin ich entschlossen auch diese noch zu geben so gut ich es vermag und ich stehe mitten in der Ausführung drin. Die Arbeit ist dank mehr als einjähriger Urlaubsfrist, die mir in letzter Zeit vergönnt war, soweit gefördert, dass ich auch nach Wiederaufnahme der regelmässigen Amtsgeschäfte sie fortführen kann und für nicht zu ferne Zeit (etwa binnen Jahresfrist) ihre Vollendung in Aussicht stellen darf. Einige wesentlich philologische Vorarbeiten — ein Aufsatz über die Sprachstatistik in Anwendung auf Platon und Goethe, der hauptsächlich die Chronologie zu sichern hat, verteilt auf die Neuen Jahrbücher f. d. klass. Alt., den Euphorion und das Goethejahrbuch; Bemerkungen zum Philebos und zu der Einleitung des Timaios, für den Philologus bestimmt — kommen ziemlich gleichzeitig mit diesen Inhaltsdarstellungen zur Veröffentlichung.

Die Mühe der Druckkorrektur ist mir zum grossen Teil von meiner Frau und von hilfreichen Bekannten ab-

genommen worden; auch darüber hinaus habe ich bei ihnen manche förderliche Unterstützung für meine Arbeit gefunden. Es drängt mich, dafür auch hier meinem herzlichen Dank Ausdruck zu geben.

Ellwangen, 13. Mai 1903.

C. Ritter.

Parmenides.

(c. I) Kephalos erzählt, wie er in Begleitung einiger seiner Mitbürger aus Klazomenai, seiner Heimat, nach Athen gekommen, auf dem Markt dem Glaukon und Adeimantos begegnet und sich nach ihrem Halbbruder Antiphon erkundigt. Von früherer Anwesenheit in Athen erinnert er sich, dass jener, damals noch ein Knabe, oft von einer *Disputation zwischen Parmenides, Zenon und Sokrates* gesprochen hat, über die er von seinem Freund Pythodoros, einem Schüler Zenons, genauen Bericht erhalten hatte. Seinen Begleitern (die *μάλα φιλόσοφοι* sind) liegt sehr viel daran, jene Disputation womöglich kennen zu lernen, und so wollen sie den Antiphon aufsuchen. Sie erfahren, er habe inzwischen seinen alten Eifer für philosophische Dinge ganz aufgegeben und nach dem Beispiel seines Grossvaters sein vorwiegendes Interesse dem Rennsport zugewandt. Dementsprechend finden sie ihn in seinem Haus mit Pferdsgeschirr beschäftigt, und nur ungern geht er auf ihre Bitte ein.

Er erzählt, an einem Feste der grossen Panathenäen sei Parmenides, ein schöner und würdiger Greis von etwa 65 Jahren, und mit ihm sein vertrauter Schüler Zenon, ein stattlicher Mann ausgangs der Dreissig, nach Athen gekommen und sie haben bei Pythodoros Wohnung genommen. Zenon habe seine Schrift bei sich gehabt, die in Athen vorher noch nicht bekannt war, und es haben ihm viele Männer einen Besuch gemacht, um sie von ihm vorlesen zu hören, darunter auch

Sokrates, der damals noch sehr jung (σφόδρα νέος) gewesen. Kurz vor Schluss der Vorlesung habe auch Parmenides mit seinem Wirte und Aristoteles, einem der späteren 30männer, sich eingefunden, uud wie Zenon nun vollends fertig geworden, habe Sokrates gebeten, den ersten Satz der ersten Ausführung (τὴν πρώτην ὑπόθεσιν τοῦ πρώτου λόγου) noch einmal zu lesen. Darauf habe er gefragt, ob er den Sinn desselben richtig dahin verstehe: unter der Annahme, das Seiende sei eine Mehrheit (ein Vielfaches, εἰ πολλά ἐστι τὰ ὄντα), müsste man sich dasselbe sowohl als gleichartig wie als verschiedenartig (ὅμοια — ἀνόμοια) vorstellen. Nun könne aber was gleichartig ist nicht verschiedenartig, was verschiedenartig nicht gleichartig sein. Also sei die vorausgesetzte Annahme unmöglich. Und auch die weiteren Ausführungen laufen, wenn er recht verstehe, alle darauf hinaus, die Unmöglichkeit dieser Annahme, dass es eine Vielheit gebe, darzuthun. Zenon erkennt diese Auffassung des Sokrates als vollkommen zutreffend an, ebenso dessen Bemerkung, dass sachlich in all seinen apagogischen Beweisen nicht mehr enthalten sei als in den einfachen positiven Sätzen des Parmenides, verwahrt sich aber gegen den Verdacht, als ob persönliche Eitelkeit ihn getrieben hätte, das schon von seinem Meister Gelehrte in anderer Form noch einmal vorzutragen, gleichsam als eigene Weisheit; seine Absicht sei nur gewesen, die angegriffene Lehre zu verteidigen, auch habe er dabei an Veröffentlichung der in jugendlichem Alter von ihm verfassten Streitsätze gar nicht gedacht, sondern diese sei zuerst hinter seinem Rücken durch andere erfolgt.

(c. III) Sokrates erklärt sich damit befriedigt, stellt aber sogleich eine neue Frage. Ob Zenon nicht auch der Meinung sei, dass es eine für sich bestehende Gattung* der Gleichartigkeit gebe und ebenso ein dem entgegengesetztes Verschiedenartiges an sich, und dass die einzelnen Dinge, von denen man rede als von einer Vielheit (des Seienden, ἃ δὴ

* εἶδος: besser vielleicht Formbestimmtheit, Wesensbestimmtheit.

πολλὰ καλοῦμεν), in Beziehung treten zu diesen einheitlichen Gattungswirklichkeiten und, insofern und soweit dies der Fall sei, eben gleichartig bezw. ungleichartig oder beides zugleich werden. Solches Teilhaben eines sinnlichen (130 a) Dings an den entgegengesetzten Formbestimmtheiten und damit das Vorkommen der entgegengesetzten Eigenschaften an ihm, der Gleichartigkeit und Ungleichartigkeit und ebenso der Einheit und Vielheit, erklärt Sokrates, sei für ihn gar nichts Verwunderliches. So sei ja an ihm selbst z. B. gewiss rechts und links, vorn und hinten, oben und unten zu unterscheiden, und doch sei er eine Einheit als Mensch, als Person. Gerade ebenso leicht seien steinerne oder hölzerne Gegenstände u. dgl. als einheitlich und vielfältig zugleich nachzuweisen, und jedermann werde die gegensätzlichen Aussagen über sie als natürlich hinnehmen. Dagegen würde er allerdings vor einem unfasslichen Wunder staunen, wenn jemand die Widersprüche, auf die Zenon in seiner Schrift bezüglich der einzelnen Dinge aufmerksam gemacht habe, auch an den unsinnlichen (*λογισμῷ λαμβανόμενα* 130 a) Gattungswirklichkeiten und Formbestimmtheiten entdeckte (*αὐτὰ τὰ γένη τε καὶ εἴδη ἐν αὑτοῖς τἀναντία ταῦτα πάθη πάσχοντα*) und beweisen wollte, dass das Wesen der Einheit selbst (*ὃ ἔστι ἕν* 129 b) Vielheit sei oder das Wesen der Vielheit Einheit, oder dass Gleichartigkeit und Verschiedenheit, Ruhe und Bewegung sich miteinander vermischen.

(c. IV) Zum Erstaunen des Pythodoros, der diese Fragen für sehr ärgerlich hält, folgen Parmenides und Zenon denselben mit sichtlichem Wohlgefallen, und Parmenides belobt den philosophischen Eifer des jungen Mannes. Dann lässt er sich noch einmal als dessen Anschauung bestätigen, es sei zu unterscheiden zwischen gewissen Formbestimmtheiten und den Dingen, die an ihnen teilhätten, und es gebe also, abgesehen von der Gleichartigkeit in den Dingen, eine Gleichartigkeit für sich, ebenso ein Eins und eine Vielheit und alle die Begriffe, von denen in Zenons Beweisen die Rede sei, für

sich neben ihrer sinnlichen Erscheinung. Weiter fragt Parmenides, ob Sokrates auch von dem Gerechten, Schönen, Guten u. dgl. eine selbständige Gattungswirklichkeit (*εἶδος αὐτὸ καθ᾽ αὑτό*) annehme. Auch diese Frage bejaht Sokrates; doch gesteht er, in Verlegenheit zu sein, ob er auch die gesonderte selbständige Wirklichkeit einer Formbestimmtheit des Menschen, des Feuers u. dgl. behaupten solle. Und den Gedanken, selbst von wertlosen und verächtlichen Gegenständen, wie von Haaren, Lehm und Schmutz, noch besondere Formbestimmtheiten, die ausser ihnen selbst Wirklichkeit hätten, zu unterscheiden, will er entschieden abweisen; ihre Wirklichkeit scheine ihm in der That erschöpft in der einzelnen Erscheinung (*ἀλλὰ ταῦτα μέν γε ἅπερ ὁρῶμεν ταῦτα καὶ εἶναι*). Allerdings, fügt er bei, habe er sich schon dann und wann versucht gesehen, alle Dinge in gleicher Weise aufzufassen (*μὴ ᾖ περὶ πάντων ταὐτόν*). Doch schwindle ihm im Gedanken an die Folgerungen, zu denen das führen müsste, und so beschränke er sich auf die Betrachtung der Wesensbestimmtheiten, über deren Wirklichkeit er nicht im Zweifel sei. Parmenides sieht in solch inkonsequenter Zurückhaltung des Sokrates ein Zeichen dafür, dass er noch zu viel Rücksicht nehme auf die herrschenden Ansichten der Menge, und mahnt ihn, auch die unbedeutendsten Dinge nicht gering zu schätzen. Erst dann werde er zu philosophischer Meisterschaft gelangen.

(c. V) Darauf fragt er weiter, wie sich nun Sokrates die Teilnahme der einzelnen Dinge an dem *εἶδος*, der „Idee", vorstellig mache, die Grund zu ihren Benennungen sein soll. Es gebe doch nur eine doppelte Möglichkeit: entweder müssten die einzelnen Dinge alle an der ganzen Gattungswirklichkeit teilnehmen oder jedes nur an einem Teil derselben. Dieses Dilemma gesteht Sokrates zu. Parmenides aber findet, dass jede der beiden Annahmen widerspruchsvoll sei. Im ersten Fall müsste die ganze Idee in jedem einzelnen vorhanden sein, und daraus würde folgen, dass das einheitliche, sich selbst gleiche Wesen als zumal an

verschiedenen Orten gegenwärtig, von sich selbst getrennt und in sich unterschieden wäre. Sokrates will den Schluss nicht als zwingend gelten lassen und die Gattungswirklichkeit in ihrer Einheit und geteilten Gegenwart mit dem Tag vergleichen, der auch als derselbe zugleich an vielen Orten gegenwärtig und doch nicht von sich selbst getrennt und ausser sich sei. Aber Parmenides findet in dieser Vergleichung nur eine Bestätigung seiner eigenen Behauptung von der Ungleichartigkeit des räumlich Unterschiedenen, die deutlicher werde, wenn man ein anderes Bild wähle: das eines grossen Tuchs, das über verschiedene Personen ausgespannt sei. Sokrates giebt, etwas zögernd zwar, zu, dass über jedem nur ein Teil des ganzen Tuches sich befindet. „Demnach", folgert Parmenides, „sind die Ideen selbst teilbar; was an ihnen teilhat, hat das nur an einem Stück von ihnen, und nicht als ganze sind sie im einzelnen Dinge gegenwärtig." Doch erweist sich diese zweite Annahme offenbar sogleich auch als unhaltbar, und es ergeben sich aus ihr im einzelnen die grössten Ungereimtheiten. Denn nicht durch einen Teil der Grösse, der kleiner wäre als sie selbst, ist das einzelne Ding, von dem eine solche Aussage gilt, gross, oder durch einen blossen Bruchteil des Gleichen einem anderen gleich; das Kleine selbst verwandelte sich ja so ins Grosse, indem es mit einem blossen Teile von sich verglichen werden müsste, und alle Grössenbezeichnungen verwirrten sich. Also weder auf diese noch auf jene andere Weise scheine eine Teilnahme der Dinge an den Ideen denkbar. — Auch ihm, sagt Sokrates, scheine es nicht leicht, die Lösung der Schwierigkeit zu finden.

Weiter meint Parmenides: der Grund, aus dem Sokrates die *eine* Gattungswirklichkeit neben den unzähligen einzelnen Dingen, welche unter die Gattung fallen, annehme, *müsste ihn eigentlich zur Annahme von ebenfalls unzähligen, gesonderten Gattungswirklichkeiten treiben.* Denn wie für die einzelnen beobachteten Dinge, welche gross erscheinen, die eine Gattungswirklichkeit des Grossen, so müsste man doch für diese Gattungswirklichkeit selbst und

die einzelnen Dinge wieder eine gemeinsame Gattungsform herausfinden und so fort in infinitum.

(c. VI) Sokrates will dieser Folgerung, deren Grundvoraussetzung er zunächst zugegeben hatte, ausweichen durch die problematische Annahme, die Gattungswirklichkeit, das *εἶδος*, bestehe nur als Gedanke in der Vorstellung denkender Wesen (*μὴ τῶν εἰδῶν ἕκαστον ᾖ νόημα καὶ οὐδαμοῦ αὐτῷ προσήκῃ ἐγγίγνεσθαι ἄλλοθι ἢ ἐν ψυχαῖς*). Aber dieser Gedanke, erinnert Parmenides, soll doch die Vorstellung von einem wirklich Existierenden sein. Und als wirklich existierend wird durch ihn eben jene einheitliche Formbestimmtheit der einzelnen Dinge (unterscheidbar von der Vorstellung selbst, welche sie zum Inhalt hat) vorgestellt. — Der Versuch, das *εἶδος* allein als Gedanken zu fassen, würde übrigens darauf hinausführen, dass man die einzelnen Dinge, die teilhaben sollen an ihm, auch nur aus Gedanken zusammensetzen könnte, wobei man wohl annehmen müsste, jegliches denke, um nicht gar zu der Vorstellung von ungedachten Gedanken zu kommen.*

Dagegen, meint nun Sokrates, dürfte folgendes das richtige Verhältnis sein: die Gattungseinheiten bilden feste Halt- und Richtpunkte in der wirklichen Welt, und die Teilnahme der einzelnen Dinge an diesen beruht darauf, dass sie nach ihnen sich richten (wörtlicher: jene stehen fest in der Natur wie Vorbilder, die einzelnen sinnlichen Dinge aber gleichen ihnen und sind Nachbildungen von ihnen, und eben das, dass sie ihnen ähnlich gestaltet sind, macht ihre Teilnahme an der Gattungswirklichkeit aus). Dann, wendet Parmenides ein, muss die Gattungsbestimmtheit dem einzelnen Ding, das sich nach ihr richtet, gleichartig sein, insofern jenes Verhältnis stattfinden kann. Was aber einander gleichartig ist, fällt miteinander

* oder vielleicht: wobei sie entweder sämtlich selbst als denkend und vernünftig oder als unvernünftig und ungeistig angenommen werden müssten, so dass jeder Unterschied zwischen geistiger und körperlicher Realität dahinfiele.

unter dieselbe Gattung. So käme man eben wieder darauf hinaus, als Grund für diese Gleichartigkeit eine neue, dem ersten εἶδος ebensogut wie den einzelnen Dingen übergeordnete Gattungswirklichkeit aufzustellen, und hätte den (vorher verworfenen) regressus in infinitum. Somit kann auch in einer Ähnlichkeit nicht jene Teilnahme der einzelnen Dinge an der Allgemeinheit (dem εἶδος) bestehen, sondern es wäre dafür eine andere Erklärung zu suchen.

(133 a) Es ist offenbar geworden: die von Sokrates versuchte Aussonderung für sich bestehender Gattungsbestimmtheiten unterliegt den grössten Bedenken. Diese mehren und verstärken sich aber noch, wenn man für jegliches Wirkliche eine eigene entsprechende Gattungsbestimmtheit annehmen will. Vor allem den Einwand könnte man nur sehr schwer und mit grösster Umständlichkeit widerlegen, dass solche einzelnen „Ideen“ in ihrer Besonderheit gar nicht erkennbar wären. Jedenfalls finden sie sich ja nicht in der sinnlichen Erfahrungswelt (ἐν ἡμῖν). Und auch sofern in ihnen Beziehungsmerkmale enthalten sind, können die Beziehungen nur zu Gattungswirklichkeiten bestehen und nicht zu den mit gleichem Namen wie solche genannten einzelnen Dingen der irdisch-menschlichen Welt. So steht der einzelne Mensch nicht zu dem absoluten Herrenbegriff oder absoluten Knechtsbegriff im Verhältnis der Knechtschaft oder Herrschaft, sondern zu dem einzelnen Menschen, dessen Knecht oder Herr er eben ist, und ebenso steht andererseits der absolute Herrschaftsbegriff, die δεσποτεία αὐτή, zum absoluten Knechtschaftsbegriff in Beziehung, nicht zu dem einzelnen menschlichen Knecht. (c. VII) Entsprechend steht das absolute Wissen (ἐπιστήμη) an und für sich in Beziehung zur absoluten Wirklichkeit (ἀλήθεια) an und für sich, und die absoluten einzelnen Wissenschaften zu den absoluten einzelnen Wirklichkeiten. Dagegen unser menschliches Wissen bezieht sich im ganzen und einzelnen nur auf die Wirklichkeiten unserer menschlichen Welt. Wenn nun die Gattungswirklichkeiten oder Ideen von dieser unserer Welt getrennt sein müssen, so muss uns auch die

Idee des Wissens, d. h. das Wissen, das jene Gattungsbestimmtheiten oder Ideen erkennt und zu ihnen in Beziehung steht, fehlen, und es bleiben uns also jene angenommenen Gattungswirklichkeiten selbst (das Schöne an sich, das Gute an sich u. s. w.) vollkommen unbekannt. Soll aber überhaupt jemand jenes absolute Wissen, das viel genauer (ἀκριβέστερον) wäre als unser menschliches, besitzen, so müssten wir es jedenfalls einem Gott zuschreiben. Allein für diesen ergäbe sich dann — eine noch viel schlimmere Folgerung! —, dass er mit all seiner Kenntnis von den Gattungswirklichkeiten nichts wissen könnte von uns und von allem dem, was wir Menschen wissen, da ja das absolute Wissen keine Beziehung hat zu den Wirklichkeiten der menschlichen Welt, so wenig als die absolute Herrschaft, die Gott ausüben mag, zu dem einzelnen Menschen in Beziehung steht, oder wie umgekehrt unser Wissen und unsere Herrschermacht nicht bis zu den absoluten göttlichen Wesenheiten reicht. „Allerdings“, bemerkt Sokrates, „eine gar zu erstaunliche Folgerung, welche Gott das Wissen abspräche.“

Parmenides aber fasst noch einmal zusammen: diese Schwierigkeiten sind mit der Aufstellung von absoluten Gattungsbestimmtheiten verbunden;* nicht leicht wird ein Hörer an die Lehre von ihrer objektiven Wirklichkeit glauben, und wenn er das thut, wird er sie für unerkennbar halten; nur ein sehr begabter Mensch wird den Erörterungen darüber folgen können, und noch mehr gehört dazu, diese selbständig zu klarer Lösung der Schwierigkeiten durchzuführen. Und doch kann nur das Festhalten der Unterscheidung von solchen absoluten Gattungsbestimmtheiten vor völligem Schiffbruch des philosophischen Denkens retten.

(c. VIII) Sokrates gesteht, für den Augenblick ratlos zu

* εἰ εἰσὶν αὗται αἱ ἰδέαι τῶν ὄντων καὶ ὁριεῖταί τις αὐτό τι ἕκαστον εἶδος und dazu was nachfolgt ὡς ἔστι γένος τι ἑκάστου καὶ οὐσία αὐτὴ καθ᾽ αὑτήν.

sein. Parmenides erklärt, sein Fehler sei, dass er zu rasch auf das Ziel losstrebe. Davon habe er sich gestern als Zuhörer eines Gesprächs zwischen ihm und Aristoteles überzeugt, in dem Sokrates ohne grundlegende Voruntersuchung frischweg die Gattungsbestimmtheiten des Schönen, Gerechten, Guten u. dgl. eingeführt habe. Es wäre gut, wenn er an Zenons Art der Auseinandersetzung sich ein Beispiel nähme, allerdings so, dass er das ihm Eigentümliche, die unsinnlichen, bloss durch das Denken zu erfassenden Gattungsbestimmtheiten oder „Ideen“ als Inhalt der Untersuchung festhielte. Die nochmalige Versicherung des Sokrates, dass durch die Unterscheidung solcher Ideen von den sichtbaren Dingen die von Zenon aufgegebenen Rätsel sich dürften lösen lassen, findet die ausdrückliche Zustimmung des Parmenides; auch *die von Zenon angewandte Beweisform* (auf die er soeben als Muster verwiesen) hält er noch *einer ergänzenden Verbesserung* für *bedürftig*, die darin bestünde, dass nach Prüfung aller Konsequenzen einer Hypothese auch noch die logischen Folgerungen aus der ihr entgegengesetzten Annahme gezogen würden. Also Zenon hätte sich nicht begnügen sollen mit der Entwicklung der angenommenen These: es giebt eine Vielheit, sondern darauf auch die entgegengesetzte, welche die Vielheit leugnet, entwickeln sollen. Ebenso erforderte die Prüfung des Satzes: es gebe Ähnlichkeit oder Unähnlichkeit, es gebe Bewegung und Ruhe, Entstehen und Vergehen u. dgl. stets eine solche doppelseitige, das Gegenteil zur Vergleichung mitberücksichtigende Entwicklung.

Sokrates ersucht den Parmenides, er möge ihm an einem Beispiel seine Mahnung verdeutlichen, und als dieser mit seinem Alter sich entschuldigen will, wendet er sich an Zenon. Doch diesem ist die Aufgabe zu schwer, und da keine unverständigen Zuhörer da sind, die so verschlungene Untersuchungen als müssiges Hin- und Herreden auffassen könnten, das einem alten Manne zu verübeln wäre, so vereinigt er seine Bitte mit der des Sokrates. (c. IX) Auch Pythodoros und die übrigen Anwesenden dringen in Parmenides. So lässt sich

dieser bewegen — zögernd und, wie er durch Vergleichung mit dem alten, steifgewordenen Renner des ibykeischen Gedichts ausdrückt, unsicher des Erfolgs. Er wählt aber als Beispiel seinen eigenen Lehrsatz: die Wirklichkeit des Einen Seienden, und untersucht die Folgerungen aus ihm und seinem Gegenteil. Der jüngste der Anwesenden, Aristoteles, wird dazu aufgefordert, die Rolle des Antwortenden zu übernehmen, mit der Begründung, dass er am wenigsten Umstände machen und am unverhohlensten nach seiner wahren Meinung antworten werde.

(c. X) Unter Voraussetzung der Einheit des **I.***
Wirklichen (εἰ ἓν ἐστιν, „was wirklich ist, ist Einheit") ergiebt sich folgendes:

für dieses selbst: A.

1. jede Vielheit ist ausgeschlossen, *2.* das Eine kann I.
deshalb *a)* auch keine Teile haben und *b)* kein Ganzes sein (denn Ganzes hat nur einen Sinn als verschiedene Teile Befassendes), *3.* es kann dann auch *a)* weder Anfang noch Ende noch Mitte haben, muss also *b)* grenzenlos sein; und ebenso *4.* gestaltlos. Denn auch Gestaltung ist nur möglich bei Unterscheidung von Teilen. Ferner kann es *5.* nirgends im Raume sein (οὐδαμοῦ): denn was im Raum ist, muss *a)* von einem andern umschlossen werden und an dieses anstossen, und zwar nach verschiedenen Seiten mit verschiedenen Teilen; *b)* auch in sich selbst kann es nicht sein, denn sonst müsste man an ihm Umschliessendes und Umschlossenes unterscheiden; (c. XI) *6.* weder Unveränderlichkeit noch Veränderlichkeit (στάσις — κίνησις) kann ihm zukommen: denn sobald es sich qualitativ veränderte, wäre es nicht einheitlich; bewegen aber kann es sich nicht, weder um eine feste Achse, die von andern Teilen sich unterschiede *(vgl. 2 a)*, noch fortschreitend von einem Ort zum andern, da es ja überhaupt an keinem Ort ist *(s. 5)*, ausserdem zugleich an demselben Ort

---

* Die Ziffern und Buchstaben **I.** A. I. a u. s. w., *gegen 1*, *gegen 2* u. s. w. setze ich der Übersichtlichkeit zulieb ein.

sein und nicht sein müsste, was jedenfalls nur für ein aus Teilen Zusammengesetztes denkbar wäre, am allerwenigsten für etwas, das weder Teile hat noch ein Ganzes ist *(s. 2)*. Andererseits kann jenes Eine auch nicht unverändert ruhen, wenn es überhaupt nirgends im Raum, weder in sich noch in einem anderen und also niemals in festem Bestande (ἐν τῷ αὐτῷ) ist; *7.* weder identisch ist es mit sich selbst oder einem andern noch verschieden von sich oder einem andern. Auch das letztere nicht, denn als das positive Eine (τῷ ἓν εἶναι) enthält es kein (negatives) Beziehungsmerkmal; und das erste nicht, da das Wesen der Einheit doch nicht zugleich das Wesen der Selbigkeit ist. Ist es doch nicht gleichbedeutend, ob ich sage: „es wird etwas dasselbe“ oder „es wird Eins“. Was z. B. dasselbe wird wie eine Vielheit, wird eben damit Vieles und gerade nicht Eins. Wenn also das Eine mit sich selbst identisch wäre, so wäre es (dadurch) nicht mit sich selbst eins, und so entstünde wieder eine Entzweiung und ein Gegensatz in ihm, die nicht möglich sind. *8.* Auch ähnlich oder unähnlich kann das Eine nicht sein, weder sich noch einem andern. Denn, wie schon gesagt *(s. 7)*, ist das Selbige verschieden von dem Einen. Ähnlich ist aber was sich in gleicher Weise verhält, unähnlich was sich verschieden verhält (ταὐτὸν πεπονθός — ἕτερον πεπονθός). Für das Eine gilt allein, dass ihm zukommt, eins zu sein (πέπονθε ἓν εἶναι). So ist es auch *9.* weder gleich noch ungleich mit sich oder einem anderen. Es müsste sonst *a)* dieselben oder *b)* mehr oder weniger bezw. im Fall der Inkommensurabilität grössere oder kleinere Masseinheiten haben. Ersteres kann nicht sein, da es ja überhaupt nicht *(vgl. 7)* an dem Selbigen teilhat; das andere nicht, da es ebensoviele Teile *(vgl. 2)* haben müsste wie Masseinheiten. Und wollte man ihm eben nur *eine* Masseinheit zuerkennen, so wäre es dieser wieder gleich, was ja soeben als unmöglich erkannt worden ist. (c. XII) *10.* Es kann auch nicht sein älter oder jünger oder gleich alt wie es selbst oder andere. Denn diese Altersverhältnisse sind nur Arten der Ungleichheit oder Gleichheit.

11. Dann kann es aber überhaupt kein zeitliches Dasein fristen (ἐν χρόνῳ εἶναι). Denn alles, was in der Zeit ist, muss in jedem Augenblick älter werden, als es selbst schon ist, und eben damit, von der andern Seite betrachtet, zugleich jünger; da indes dieses Werden doch weder länger noch kürzer währt als der Bestand des Werdenden in der Zeit, so ist dieses zugleich auch immer mit sich selbst gleichaltrig. Für das Eine trifft *(vgl. 10)* nichts von dem zu. Für dieses gilt also kein ward und geworden, kein wird sein und wird werden, kein ist und wird. Daraus folgt aber weiter *(gegen die Hypothesis)** *12.*, dass das Eine auch am Sein nicht teilhat (οὐδαμῶς οὐσίας μετέχει), denn das wäre nur möglich in der Form zeitlichen Daseins. Das heisst also: das Eine ist gar nicht. *13.* Es ist nicht einmal so, dass es eben Eins wäre: weder Eins ist es, noch ist es überhaupt. Und wenn es nicht ist, so kann ihm *14.* weder unmittelbar noch mittelbar irgendwelche Eigenschaft oder irgendwelches Prädikat zukommen, giebt es keinen Namen dafür, keinen Satz darüber, kein Wissen davon, keine Wahrnehmung, keine Vermutung darüber.

Indes diese Folgerungen müssen stutzig machen. Auch II.
Aristoteles misstraut ihnen. (c. XIII) Darum soll noch einmal auf die entwickelte Hypothesis zurückgegangen werden. Diesmal wird sie in anderer Betonung hingestellt. Voraussetzung sei: die Wirklichkeit des Einen (ἓν εἰ ἔστιν, „das Eine ist wirklich").

Ist es möglich, fragt Parmenides, unter dieser Voraussetzung dem wirklich seienden Einen die Teilnahme am Sein abzusprechen? Nein — also *(gegen 12)* Sein kommt ihm zu als etwas mit der Einheit nicht Identisches, davon logisch zu Unterscheidendes. Das eben bedeutet der Satz, von dem wir ausgehen: das Eine ist. Dabei ist *(gegen 2 b)* das existierende Eine als Ganzes aufgefasst, das Einheit (ἕν) und Sein (εἶναι) als seine Bestandteile in sich vereinigt *(gegen 2 a)*. Diese

---

* deren Selbstauflösung damit beginnt.

andererseits sind als Bestandteile auch nur in Beziehung auf ein Ganzes zu denken und verhalten sich unselbständig einander gegenüber, so dass stets das Sein mit der Einheit, die Einheit mit dem Sein verbunden ist. Jeder der Bestandteile enthält also schon in sich die Zweiheit, und wenn man diese wieder nach ihren Bestandteilen zerlegen will, so haftet jedem neu abgetrennten Teil dieselbe Zweiheit an. So ergiebt sich eine immer weitergehende Verdopplung bis zu unendlicher Menge *(gegen 1)*. Aber nicht bloss das als seiend näher bestimmte Eine (das ἓν ὄν) muss als Vielfaches gefasst werden, sondern schon der nackte Begriff des Einen enthält die Vielheit. Ist er doch verschieden von dem Sein, das ihm zukommt, und zwar verschieden offenbar nicht durch die Einheit oder durch das Sein selbst, sondern eben durch Verschiedenheit. So haben wir dreierlei, die sich in mannigfacher Ordnung zu Paaren, d. h. Zweiheiten, oder zu Dreiheiten verknüpfen lassen. Dabei ergiebt sich die Unterscheidung gerader und ungerader Zahlen; die Zweiheit und Dreiheit aber stellt sich als nichts anderes denn eine Multiplikation der Zahl Eins dar, und wenn wir, dies bedenkend, die erst gewonnenen Zahlen weiter frei miteinander kombinierend verbinden, so entsteht uns lückenlos das ganze System der Zahlen. Also wenn einmal eine Einheit existiert, so existiert die ganze Zahlenreihe. Damit sind wir wieder zu einer unendlichen Menge von Wirklichkeiten oder einer unendlichen, über alles hinausgehenden Zerteilung des Seienden (*μέρη ἀπέραντα τῆς οὐσίας — πλεῖστα ἄρα ἐστὶ τὰ μέρη αὐτῆς*, 144 c) gelangt. In jeder Zahl ist Wirklichkeit;* auch in jedem Bruchteil einer Zahl. Jeder Teil des Wirklichen aber muss für sich ein wirkliches Etwas und damit wieder eine Einheit darstellen. Wenn nun aber das Eine so vielfach zerteilt scheint, gegenwärtig in allen Teilen des Seienden, so ist es offenbar in ihnen nicht als Ganzes.** Da es indes gewiss aus ebenso vielen Teilen besteht wie das

---

* auch diese Ausführungen kehren eine Spitze *gegen 12*.

** vgl. was vorher *gegen 2 b* bemerkt ist.

Seiende *(gegen 9)*, ist der Gedanke einer über alles hinausgehenden Zerteilung des Seienden zu berichtigen. Die Teilung des Einen geht genau gleich weit wie die des Seienden. Sie geht bis ins Unendliche, ebenso gut, wenn wir das Eine für sich allein betrachten wollen, wie wenn wir es von vornherein als das seiende Eine nehmen. (c. XV) Andererseits gilt doch von den Teilen wieder, dass sie eben Teile eines Ganzen sind, das sie in sich befasst und durch seinen Umfang beschränkt. So ergiebt sich also aus der angenommenen Wirklichkeit des Einen *(antithetische Zusammenfassung gegen 13 und seinen Gegensatz 1, gegen und scheinbar auch für 2, gegen und für 3 b)*, dass es eins ist und vieles, ein Ganzes und Teile, begrenzt und grenzenlos (τὸ ἓν ἄρα ὂν ἕν τέ ἐστί που καὶ πολλὰ καὶ ὅλον καὶ μόρια καὶ πεπερασμένον καὶ ἄπειρον πλήθει). (145 a.) Weiter folgt dann, dass das Begrenzte, das Ganze auch Anfang, Mitte und Ende hat *(gegen 3 a)*. Und da die Mitte offenbar gleich weit absteht von Anfang und Ende, muss es auch eine Gestalt haben *(gegen 4)*. Es muss dann ferner, weil ja die Teile, die miteinander zusammen das Eine ausmachen, vom Ganzen befasst sind, in sich selbst befasst oder in sich sein; und hinwiederum muss es als Ganzes in einem anderen sein *(gegen 5)*, weil ja das Ganze nicht in den Teilen aufgeht: denn es müsste ganz sein in jedem einzelnen, und so erschöpfte es sich schon beim ersten Teil, und wenn es so für andere nicht ausreichte, so wäre das Grössere (das Ganze) im Kleineren (einem Teil) untergebracht. — Demzufolge muss es auch, in sich beharrend, immer in Ruhe und, indem es stets in einem anderen ist, in beständiger Bewegung sein *(gegen 6)*; des weiteren muss es mit sich selbst identisch und von sich verschieden, von allem anderen verschieden und auch damit identisch sein *(gegen 7)*: verschieden von sich ist es, weil es ja zugleich in sich selbst und in einem anderen ist (*s. Z. 20 ff.*); (c. XVI) verschieden von anderen, sofern diese eben nicht das Eine sind. Weil jedoch, absolut genommen, das Verschiedene ohne jegliche Beständigkeit ist (οὐδέποτε ἐν τῷ αὐτῷ ἐστίν 46 e), so kann es gar keinem Wirklichen

(τινὶ τῶν ὄντων) auch nur einen Augenblick anhaften. So sind also das Eine und was nicht eins ist nicht durch eine Verschiedenheit, die ihnen gar nicht zukommt, verschieden; aber auch nicht durch sich selbst; auch im Verhältnis des Ganzen und der Teile stehen sie nicht zueinander: denn was nicht Eines ist hat in keiner Weise an der Zahl teil. So bleibt nichts übrig, als dass sie doch identisch sind. „Es muss wohl so scheinen, unserem Beweise gemäss,“ sagt Aristoteles dazu. Aber auch ähnlich und unähnlich muss es sich und anderen sein *(gegen 8)*. Es ist ja verschieden von dem Nicht-Einen ebenso, wie dieses selbst von ihm verschieden ist. Derselbe Ausdruck, den wir hüben und drüben anwenden, zeigt das gleiche Verhalten des Einen und Nicht-Einen an. So liegt in der Verschiedenheit eine Ähnlichkeit. (c. XVII) Übrigens haben wir auch Identität des Einen mit den anderen Dingen bemerkt. Diese ist der Verschiedenheit entgegengesetzt: wenn s i e Ähnlichkeit bedingt, so muss die Identität Unähnlichkeit bewirken. Freilich lässt sich auch umgekehrt die Ähnlichkeit aus der Identität, die Unähnlichkeit aus der Verschiedenheit folgern. — Was dann die Frage des Berührens betrifft, so folgt daraus, dass es *(s. oben S. 14, 20)* in sich befasst ist, Selbstberührung und *(gegen 5 a)* Ausschliessen der Berührung von anderem, daraus aber, dass es in anderem befasst ist, *(für 5 a)* die Berührung davon. Und doch ist Berührung innerhalb einer geschlossenen Einheit unmöglich; erst zwischen zweien räumlich Auseinanderliegenden giebt es einen Berührungspunkt und für grössere Mehrheiten, die sich aneinanderreihen, mehrere, doch immer so, dass die Zahl der Berührungspunkte um eines kleiner ist als die Zahl der sich berührenden Dinge. Was nicht Eins ist und an der Einheit nicht teilhat, hat überhaupt keine Zahl. So können wir also nur eben das einzige Eins zählen: und für dieses allein giebt es keinen Berührungspunkt und somit auch *(gegen 5 a und b)* keine Berührung, weder mit sich noch mit anderem. Auch gleich und ungleich ist das Eine sich und den anderen Dingen *(gegen 9)*. Damit es kleiner wäre, was doch im eigenen Wesen des Eins

nicht liegt, müsste die Kleinheit in ihm sein, entweder in ihm als Ganzem oder einem Teil. Wäre sie in ihm als Ganzem, so füllte sie es entweder gerade aus und wäre gleich gross wie dieses, oder umschlösse sie es und wäre grösser: aber beides, sowohl gleich gross als grösser zu sein, ist dem Begriff der Kleinheit zuwider. Steckte sie in einzelnen Teilen, so ergäbe sich für ihr Grössenverhältnis zu jedem Teil derselbe Widerspruch. So wird es nichts Kleines geben ausser der Kleinheit selbst. Aber auch grösser als die andern Dinge kann das Eine nicht sein; denn auch die Grösse kann nicht in ihm wohnen: sie müsste ja sonst kleiner sein als das, in dem sie wohnt, und es bliebe nichts übrig, demgegenüber sie ihre Bedeutung gross zu sein wahren könnte. Und eine Grössenbeziehung des Einen zu dem reinen Begriffe der Grösse und Kleinheit, die bloss zueinander im Verhältnis der Gegenseitigkeit stehen, giebt es nicht. So ist das Eine weder grösser noch kleiner als die anderen Dinge, also an Grösse ihnen gleich und aus denselben Gründen an Grösse sich selbst gleich. Daneben freilich ist es, als das in sich selbst Befasste, kleiner, als das sich Umfassende grösser als es selbst. Und weil es nichts giebt als eben das Eine und die übrigen Dinge, und beide, um überhaupt irgendwo zu sein, nur gegenseitig ineinander sein können, das Eine in den Anderen und diese wieder in jenem, so ist das Eine auch kleiner und grösser, als was nicht eins ist. Ohne weiteres ist daraus abzuleiten, dass es auch gleichviel und mehr und weniger Masseinheiten und Teile hat als es selbst und die anderen Dinge und an Zahl mit sich selbst und jenen verglichen kleiner, grösser und gleich ist. (c. XIX) Dann kann bewiesen werden, dass das Eine auch an der Zeit teilhat (*χρόνου μετέχει*), und dass es als zeitlich Existierendes jünger und älter ist und wird als es selbst und die anderen Dinge und doch auch wieder weder jünger noch älter *(gegen 10 und 11)*. Das „ist wirklich", das ihm nach der Hypothesis zukommt, bedeutet Teilnahme am Sein in der Gegenwart. Da aber die Zeit, von der die Gegenwart ein Ausschnitt ist, fortschreitet, wird das Eine, das an

diesem Fortschritt teilnimmt, älter und, wie schon oben gezeigt, eben damit auch jünger als es selbst. Allein eigentlich findet dieses Werden schon vor dem Eintritt in den gegenwärtigen Augenblick statt; in ihm hingegen ruht jeder Fortschritt, so dass das Älter- und Jüngergewordensein vollendete Thatsache ist. Nun dauert aber die Gegenwart für das Eine, solange es wirklich ist, denn ein Jetzt schliesst sich ohne Unterbrechung ans andere. Wenn so die Gegenwart für dasselbe gleich lang dauert wie die Zeit, so gilt immer das Älter- und Jüngersein zugleich mit dem Älter- und Jüngerwerden; im übrigen ist und wird es nicht länger, als es eben ist und wird, und so bleibt es stets im Sein und Werden gleichaltrig mit sich selbst. — Was aber dem Eins als Anderes gegenübersteht, ist jedenfalls eine Mehrheit. Wie diese entstand, musste von ihr eins nach dem anderen entstehen, zuerst also eins. Dieses erweist sich demnach als älter denn die übrigen Dinge. (c. XX) Indessen haben wir *(S. 14, 16)* an dem Einen Teile, Anfang, Mitte und Ende unterscheiden können. Sie sind nicht zumal entstanden, vielmehr gewiss der Anfang zuerst, das Ende zuletzt: und erst mit dem Ende war das ganze Eine da. So zeigt sich dieses wiederum als zuletzt nach seinen übrigen Teilen entstanden. Jedoch jeder einzelne Teil ist selbst Eins, und so entstand das Eine mit dem Anfang und jedem weiteren Teil gleichzeitig und muss als gleichaltrig mit jeglichem anderen gelten. Soviel vom Gewordensein und Sein des Anderen; hinsichtlich seines Werdens aber ist zu beachten, dass der einmal gegebene zeitliche Unterschied, der zwischen vorherigem und nachherigem Entstehen liegt, sich stetig gleich bleibt, so dass vom Entstehen des Zweiten an es sich um kein Älter- oder Jüngerwerden mehr handeln kann. Aber andererseits verändert die vorrückende Zeit stetig das Altersverhältnis des früher Entstandenen zum später Entstandenen, so dass jenes verhältnismässig jünger, dieses älter wird, ohne jedoch je das Ziel dieser Entwicklung im Jünger- und Ältersein zu erreichen; und da wir nach wechselndem Standpunkt bald das Eine, bald die anderen Dinge als später entstanden auffassen konnten,

gilt je nach Umständen, dass dieses jünger oder älter wird wie jene. Bei diesen zeitlichen Beziehungen ist klar, dass es am Jetzt und Nachher teilhat, dass es war, ist, sein wird, ward, wird und werden wird. Ferner dass *(gegen 14)* unmittelbar und mittelbar Eigenschaften und Prädikate ihm zukommen, zukamen und zukommen werden, dass es ein Wissen davon giebt, Vermutungen darüber und Wahrnehmungen davon, dass sich ihm ein Name beilegen und Sätze darüber sich bilden lassen, wie auch durch die gegenwärtigen Ausführungen dargethan wird. Aristoteles stimmt rückhaltlos bei.

(c. XXI) Aber Parmenides hat sich noch nicht genug III.
gethan: „noch zum drittenmal soll die Sache erörtert werden“: wenn das Eine entgegengesetzte Eigenschaften hat und zeitliches Dasein führt, so muss es an dem Entgegengesetzten Teil bekommen und wieder davon frei werden. Es muss, da ihm Teilhaben am Sein zukommt und nicht zukommt, werden und muss wieder vergehen. Da ihm Einheit zukommt und wieder auch Vielheit, muss es eins und vieles werden und zu sein aufhören, muss sich zerteilen und zusammenthun. Ebenso muss es sich verähnlichen und verunähnlichen, wachsen, dahinschwinden und sich ausgleichen. Es muss von der Bewegung übergehen zur Ruhe und umgekehrt wieder übergehen zur Bewegung. Und doch ist kaum zu begreifen, wie das möglich sein soll. Der Übergang muss darin bestehen, dass weder der eine noch der entgegengesetzte Zustand statt hat. Nun giebt es aber keine Zeit, in welcher etwas weder in Bewegung noch in Ruhe sein könnte. Also ausser aller Zeit muss der Übergang sich vollziehen, im zeitlosen Moment, der die scharfe Grenzscheide zwischen den entgegengesetzten Formen des Verhaltens bildet. Der Übergang durch diesen rätselhaften Moment (ἡ ἐξαίφνης ἥδε φύσις ἄτοπος) vermittelt jede Veränderung, die für das Eine die Bedingung ist, dass es die entgegengesetzten Eigenschaften, die an ihm hervorgehoben worden sind, habe. Und im Momente des Übergangs kommt ihm weder die eine noch die andere derselben zu.

(c. XXII) Für die anderen Dinge (τοῖς ἄλλοις B.

sc. *τοῦ ἑνός*) aber ergiebt sich aus der Voraussetzung der Wirklichkeit des Einen folgendes:

I. *1.* sie sind zwar verschieden von dem Einen, doch nicht vollständig ohne Anteil an ihm. *2. a)* Eben indem sie eine vom Einen verschiedene Mehrheit bilden, stellen sie sich (*vgl.* A II *gegen 2)* als Teile dar (*μόρια ἔχοντά . . ἐστιν*), und Teile giebt es nur von einem Ganzen, das eben die durch eine Form zur Einheit zusammengebundene Mehrheit (oder in eine Mehrheit sich gliedernde Einheit) ist, nicht von einer blossen Zusammenlagerung ungestalteter und unterschiedsloser Masse. Was man aus dieser herausgreift, müsste sonst Teil von sich selbst sein, ebensogut wie von jeglichem anderem, was mit ihm zusammen die Masse ausmacht. Nun ist es aber widersinnig, Teil von sich selbst zu sein; und auch Teil irgend eines anderen Stückes der Masse ausser ihm ist das Herausgegriffene nicht, somit auch nicht Teil von ihnen allen zusammen, d. h. von der Masse. Daraus folgt, dass die anderen Dinge ein einheitliches, vollendetes, in Teile gegliedertes Ganzes bilden müssen. *b)* Auch für die einzelnen Teile gilt Entsprechendes. Jeder ist als für sich vom anderen Unterschiedenes zwar nicht Einheit — was eben nur dem abstrakten Eins zukommt —, aber doch einheitlich, ebenso wie das Ganze, von dem er einen Teil bildet. *c)* Und weil nun die anderen Dinge sich vom Einen unterscheiden, sind sie in der Mehrzahl. Ihrer eigenen Natur nach und für sich betrachtet erscheinen sie sogar als völlig zahllos, als blosse Masse. Und auch das denkbar Kleinste, das man abstrahierend aus dieser Masse herauslöste, um es für sich zu betrachten, wäre, da es in sich keine Einheit hat, ohne Zahl und Grenze (*vgl.* A II *gegen 1 und gegen 3 b)*. Doch in dem Augenblick, wo etwas davon zur Einheit in Beziehung tritt (*τοῦ ἑνὸς μεταλαμβάνει* 58 c) und ein wirklicher Teil wird, hat es eben damit seine feste Begrenzung gegen andere Teile und gegen das Ganze erhalten und ebenso das Ganze gegen seine Teile. „So sind denn die vom Einen verschiedenen Dinge, sowohl als Ganze wie als Teile aufgefasst, zugleich unbegrenzt und der Be-

grenzung teilhaftig.“ *3.* Es folgt daraus einfach, da sie ja alle gleichermassen diese Eigenschaften haben und dies doch eben einander entgegengesetzte Eigenschaften sind, dass sie *(vgl.* A II *gegen 8)* einander und sich selbst zugleich ähnlich und unähnlich sind. Und einfach liesse sich auch darthun, *4. u. s. w.* dass sie identisch, miteinander und voneinander verschieden, in Bewegung und Ruhe sind und alle entgegengesetzten Bestimmtheiten in sich vereinigen.

(c. XXIII) Doch eine zweite Prüfung ergiebt auch für II. die anderen Dinge aus der Voraussetzung der Wirklichkeit des Einen eine Reihe abweichender Konsequenzen: *(gegen 1:)* da es ausser dem Einen und was davon verschieden ist sonst nichts geben kann, können beide nicht in einem anderen zumal (ἐν ταὐτῷ) befasst sein; also sind sie getrennt (χωρίς). *(gegen 2:)* Da ferner das wahrhaft Eine keine Teile hat, so dass auch kein Teil von ihm in den anderen Dingen sein kann, so wenig wie es bei seiner Getrenntheit von ihnen als Ganzes darin ist, können jene auf keinerlei Weise Einheit in sich haben und an dem Einen teilhaben. Dann machen sie aber auch kein Ganzes, keine Zweiheit oder Dreiheit, überhaupt keine Vielheit und Zahl aus und haben keine solche in sich; denn jede besteht aus Einheiten. *(gegen 3:)* So kann ihnen auch nicht irgend ein Paar von Eigenschaften, wie Ähnlichkeit und Unähnlichkeit mit dem Einen, noch eine einzelne Bestimmtheit für sich, wie Identität, Verschiedenheit, Ruhe, Bewegung u. s. w. zugeschrieben werden; denn das bedeutete in letzter Linie immer ein Teilhaben an der Einheit.

„So ist also, unter Voraussetzung der Wirklichkeit des Einen, dieses Eine alles und nichts in Beziehung auf sich selbst und auf die andern Dinge, und das nämliche gilt von diesen.“ Mit diesem zusammenfassenden Satz, der ihm anstandslos bestätigt wird, geht Parmenides zur negativen Hypothesis über, um

(c. XXIV) die F o l g e r u n g e n a u s d e r a n g e n o m m e n e n N i c h t w i r k l i c h k e i t d e s E i n e n (εἰ μὴ ἔστι τὸ ἕν) zu ziehen. **II.**

Er findet:

I. das Eine behält bei dieser Voraussetzung, wenn ihre Worte überhaupt einen Sinn haben sollen, seine klare und bestimmte Bedeutung, so gut wie z. B. auch in den Sätzen: „angenommen, es gäbe keine Grösse, angenommen, es gäbe keine Kleinheit“ die Subjekte trotz des negativen Prädikats ihre Bedeutung behalten. Also das Eine ist dann *1. a)* erkennbar oder es ist von ihm ein Wissen (*ἐπιστήμη*) möglich *(vgl. S. 18, gegen 14)*, und ferner ist es *b)* in seiner Bestimmtheit verschieden von allem anderen, und so kommt ihm Verschiedenheit (*ἑτερότης*) zu. Und es steht, wenngleich unwirklich, in allerhand Beziehungen zu anderen, die von ihm ausgesagt werden können (*τοῦ γε ἐκείνου καὶ τοῦ τινὸς καὶ τούτου καὶ τούτῳ καὶ τούτων καὶ πάντων τῶν τοιούτων μετέχει τὸ μὴ ὂν ἓν* 160 e). Umgekehrt: wenn man nicht das als Eins sicher Bestimmte, das durch ein „Jenes“ (und andere Für- und Beziehungswörter) zu Bezeichnende im Auge hätte mit der Aussage, dass es nicht sei, sondern irgend ein unbestimmtes anderes Subjekt, so könnte man (mit solchen negativen Worten) überhaupt keinen sinnvollen Satz zuwege bringen. *2.* Sofern es Verschiedenheit besitzt, kommt ihm in Vergleichung mit den anderen auch Unähnlichkeit zu. Mit sich selbst aber muss es Ähnlichkeit besitzen *(vgl. S. 15, gegen 8)*. *3.* Auch Ungleichheit muss es gegenüber den anderen zeigen *(vgl. S. 15, gegen 9)*. Denn wäre es ihnen gleich, so w ä r e es eben damit,* und überdies wäre es dann insofern ihnen auch ähnlich.** *4.* Und doch, da Grösse und Kleinheit zur Ungleichheit gehören und also was letztere besitzt auch jene beiden besitzen muss; da ferner im Besitz von Grösse und Kleinheit der der Gleichheit als unvermeidlicher Zwischenstufe eingeschlossen ist, so muss das nicht wirkliche Eine Grösse, Kleinheit und Gleichheit haben. *5. (scheinbar gegen die Hypothesis, vgl. S. 12, gegen 12)* Es muss ferner auch am Sein in gewissem

* was der negativen Hypothesis widerstreitet.

** was dem Satz *2* widerstreitet.

Sinn teilhaben. Denn wenn es wahr sein soll, dass das Eine nicht ist, so muss damit ein wirkliches Verhalten bezeichnet sein (ἔστιν ἄρα τὸ ἓν οὐκ ὄν). Wenn das Nichtsein von dem Einen in irgendwelcher Beziehung unwirklich wäre, so wäre ja eben damit das Eine. So ist für es die Wirklichkeit des Nichtseins (τὸ εἶναι μὴ ὄν) die sichere Gewähr des Nichtseins, ebenso wie für das Seiende die Gewähr des vollen Seins in der Unwirklichkeit seines Nichtseins (τὸ μὴ ὂν μὴ εἶναι) liegt. Auch dem nicht wirklichen Einen muss demnach eine Wirklichkeit (die des Nichtseins) zukommen und doch zugleich auch eine Nichtwirklichkeit (nämlich des Seins). *6.* Wenn ihm aber so Wirklichkeit und Nichtwirklichkeit zukommt, so muss *(vgl. S. 18, 22)* ein Übergang, d. h. eine Bewegung die Vermittlung bilden zwischen dem einen und anderen Zustand, und die Bewegung (κίνησις) kann ohne innere Veränderung (ἀλλοίωσις) nicht stattfinden. Und doch kann das Eine, sofern es nicht ist und also auch an keinem Ort ist, nicht von einem Ort zum anderen übergehen, noch auch auf derselben Stelle sich drehen. Ebensowenig kann es eine innere Wesensveränderung erleiden, ohne dass es damit aufhörte, das von den übrigen unterschiedene Eins zu sein, von dem die Rede ist *(vgl. 6, S. 10; gegen 6, S. 14 und* III, *S. 18)*. So bleibt es also unbewegt und unverändert. *7.* Daraus, dass es sich verändert, folgt, dass es auch wird und so oder so zu sein aufhört, also vergeht; daraus, dass es unverändert bleibt, folgt, dass es weder wird noch vergeht.

(c. XXV) Auch die negative Hypothesis wird noch II.
einmal geprüft. Es liegt darin *(gegen 5)* die Abwesenheit des Seins für das Eine, und zwar in ganz einfachem und strengem Sinn. Es kann sich dann *(gegen 7)* auch nicht um ein Teilbekommen am Sein oder ein Verlorengehen des Seins für dasselbe handeln, d. h. um kein Werden und Vergehen; natürlich ferner *(gegen 6)* um kein Sichverändern und folgerichtig kein Sichbewegen; ebensowenig um ein Ruhen des nirgends Seienden. Es kann ihm auch *(gegen 1 b)* keine Beziehung zu Wirklichem eigen sein: da es auch dadurch teilhätte an

dem ihm durchaus abgesprochenen Sein. Also *(gegen 2 u. s. w.)* Grösse, Kleinheit, Gleichheit, Ähnlichkeit mit sich selbst oder anderem und überhaupt alle auf Vergleichung beruhenden Prädikate können ihm nicht zukommen. Auch keine örtliche oder zeitliche Bestimmtheit. Auch kann es *(gegen 1)* nicht Wissen oder Vermutung oder Wahrnehmung von ihm geben, noch kann man von ihm reden oder es benennen. Es ist überhaupt vollkommen qualitätslos.

B. (c. XXVI) Für die anderen Dinge aber ergeben sich folgende Schlüsse:

I. jedenfalls müssen sie ihre Bestimmtheit darin haben, andere zu sein: sonst könnte man ja nicht von ihnen reden. Als Andere (ἄλλα) sind sie auch andersartig (verschieden ἕτερα), und das schliesst in sich eine Beziehung auf etwas, das mit ihnen zusammengehalten auch als anderes und verschiedenes sich zeigen muss. Von dem Einen nun kann das nicht gelten *(vgl. A 1 b)*, da es ja überhaupt ein solches nicht geben soll. Also sind sie eben untereinander verschieden, und zwar *(vgl. S. 19, 26)* als formlose Massen (κατὰ πλήθη, als ὄγκοι), deren jede nur dem kurzsichtigen Beobachter als Einheit oder zahlenmässig bestimmte Vielheit erscheint, schärfer ins Auge gefasst aber in eine zahllose Menge gleichartiger Bestandteile zerfällt *(vgl. auch S. 13, 4 ff.)*, von denen selbst jeder, sobald man ihn untersucht, ganz ebenso sich darstellt, so dass man keine Grenze der Zerbröckelung, kein Kleinstes und Letztes erreichen kann, vielmehr was klein schien immer wieder einer unzählbaren Summe von Kleinerem und noch Kleinerem gleich und, mit jedem Einzelglied dieser Summe verglichen, gross werden sieht, dass man nirgends auf den wirklichen Anfang der Masse trifft oder auf ihre Mitte oder ihr Ende, sondern immer wieder auf eines, das dem Anfang vorausgeht, dem Ende nachfolgt und in der angenommenen Mitte selbst noch mitten drin ist. „So muss also unter Voraussetzung der Nichtwirklichkeit des Einen der Schein bestehen, dass von den übrigen Dingen, die es geben soll, jedes unbegrenzt sei und begrenzt, eins und vieles.“ Auch *(vgl. S. 20, 4 ff.)*

einander wie sich selbst ähnlich scheinen sie: wenigstens für die Betrachtung aus der Ferne, die jegliches von ihnen als Einheit nimmt; aus der Nähe betrachtet dagegen als einander und sich selbst unähnlich. Ferner identisch miteinander und verschieden voneinander, als sich berührend und voneinander getrennt, als bewegt in jeder Weise und völlig unbewegt, als werdend und vergehend und als weder werdend noch vergehend u. dgl. m.

(c. XXVII) Und endlich ergiebt sich für die anderen II.
Dinge unter der alten Voraussetzung der Nichtwirklichkeit des Einen wiederum folgendes: Diese sind weder eins noch sind sie eine Vielheit: denn solche schliesst Einheit in sich. So sind sie alle miteinander nichts. Es besteht für sie aber auch kein Schein von Einheit oder von Vielheit. Denn sie können mit dem Nichtseienden lediglich gar keine Gemeinschaft haben und es kann andererseits von dem Nichtseienden, das ja keine Teile haben kann, nichts bei und an ihnen sein; auch kein Schein der Einheit und keine Vermutung derselben oder der auf die Einheit gegründeten Vielheit. Dann müssen ihnen aber auch weiter alle die Prädikate, welche ihnen vorher als wirklich oder scheinbar zugesprochen waren, Ähnlichkeit wie Unähnlichkeit, Identität wie Verschiedenheit, An-anderes-angrenzen wie Davon-getrenntsein u. s. w., nicht bloss der Wirklichkeit, sondern auch dem Schein nach aberkannt werden. Das Ergebnis ist kurz, dass, wenn das Eine nicht wirklich ist, überhaupt nichts wirklich ist.

Und als Endergebnis steht da, „dass, mag man das Eine als wirklich annehmen oder als nicht wirklich, dieses selber und was von ihm verschieden ist, sowohl für sich betrachtet als in Beziehung auf anderes, jegliches auf jede Weise ist und nicht ist, scheint und nicht scheint“.

Sophistes.

(c. I) Der Aufforderung des Sokrates entsprechend haben die Teilnehmer des Gesprächs, das im Theaitetos beschrieben ist, folgenden Morgens sich wieder getroffen, und Theodoros hat einen Gastfreund aus Elea, einen Schüler des Parmenides und Zenon, mitgebracht, welchen er dem Sokrates als Mann von philosophischem Verständnis vorstellt. Sokrates nimmt davon Veranlassung, jenen zu fragen, was man denn in seiner Heimat von den Philosophen halte und wie man über ihr Verhältnis zu den Sophisten und Staatsmännern urteile. Der Fremde ist bereit, Auskunft zu geben, und da ihm die Wahl gelassen wird zwischen zusammenhängendem Lehrvortrag und katechetischer Behandlung in der Weise, wie solche einst Sokrates in seiner Jugend von dem schon hochbetagten Parmenides gehört hat,* entschliesst er sich in bescheidener Zurückhaltung für letzteres, nachdem ihm Theaitetos als ein lenksamer und von Eitelkeit freier Teilnehmer an der Untersuchung empfohlen ist, und dieser sich für den Fall seiner eigenen Unzulänglichkeit die Unterstützung eines Freundes, des jüngeren Sokrates, gesichert hat. Die erste Aufgabe soll sein, über die Bedeutung der Bezeichnung Sophist Klarheit und Übereinstimmung zu gewinnen.

Da die Lösung derselben schwierig erscheint, soll gemäss altbewährtem und bei heiklen Dingen allgemein befolgtem Grundsatz ein einfaches und naheliegendes Musterbeispiel Anleitung dazu geben, auf welche Weise sie erreicht werden kann. Als solches Musterbeispiel (*παράδειγμα*) wird die

* vgl. S. 9, 28 ff.

Definition des Angelfischers gewählt. (c. IV) Dessen allgemeinste Bestimmung ist, dass er zu den Leuten gehört, die eine Kunst ausüben. *Der ganze Umfang des Begriffs Kunst wird nun eingeteilt* in schaffende (gestaltende) und beschaffende (erwerbende). Die Kunst des Anglers gehört zur zweiten Art: Sie ist aber nicht eine durch Tausch, sondern eine unmittelbar beschaffende, ferner nicht eine in offenem Kampf, sondern mit Hinterlist geübte; ihre Beute ist nicht leblos, sondern lebendig, und zwar nicht auf dem festen Lande zu finden, sondern im feuchten Element, nicht in der Luft, sondern im Wasser; sie wird erhascht nicht mit dem Netz, sondern mit verwundenden Geräten, nicht bei Nacht, sondern bei Tag, nicht durch Stoss nach unten, sondern durch Stich von unten. Mit Zusammenfassung dieser Merkmale ist nun ganz unausweichlich und unter Ausschluss jedes Missverständnisses der gesuchte Sinn des einfachen Wortes Angelfischer festgestellt.

(c. VIII) Nach *diesem Muster* ist nun auch *der Sophist zu bestimmen.* Auch der Sophist ist offenbar ein Künstler. Er scheint dem Angler sogar so nahe verwandt, dass er ohne weiteres auch als Jäger bezeichnet werden kann. Seine Beute sucht er aber nicht im feuchten, flüssigen Element, sondern auf dem festen Land, und zwar nicht unter den wilden Bewohnern desselben, sondern unter den zahmen: nämlich unter den Menschen. Sein Verfahren ist nicht gewaltthätig, sondern überredend; er übt es in eigener Angelegenheit, nicht in öffentlichem Interesse; er nimmt Lohn dafür, während andere ihre Überredung durch Ausgaben unterstützen, und zwar nimmt er klingenden Lohn von den reichen Jünglingen, die dem Anerbieten trauen, dass sein Umgang sie fürs Leben tüchtig machen werde. (c. X) Fasst man diese Bestimmungen wieder zusammen, so hat man die klare Definition des Sophisten. — Doch scheint bei neuer Betrachtung seine Kunst nicht Jägerei, sondern vielmehr Tausch zu sein. Gehen wir diesem Begriff und seinen Teilen weiter nach, um die Sophistik dadurch zu bestimmen, so finden wir, dieselbe sei

Handel mit fremden Waren, und zwar im Grossumsatz, die verhandelten Waren aber seien geistiger Art. Übrigens auch als Kleinhändler mit den Waren des Wissens muss man den Sophisten gelten lassen und zudem auch als gelegentlichen Verkäufer eigener wissenschaftlicher Erzeugnisse. (c. XII) Ferner scheint seine Kunst auch unter den Begriff der Kampfkunst zu fallen, die der Jägerei als andere Hälfte der erwerbenden und Erwerb wehrenden zur Seite steht und sich in wettstreitende und fechtende gliedert, und zwar erscheint sie als Fechtkunst mit der Waffe des Worts, genauer den kurzen Frage- und Antwortsätzen, die der Sophist zum Streit über jeden Gegenstand handhabt, und zwar nicht behufs geschwätziger Unterhaltung und müssigen Zeitvertreibs, sondern zum Zweck des Gelderwerbs. Und endlich stellt sie sich noch unter einem anderen Gesichtspunkt dar: nämlich als eine Scheidungskunst; genauer — da diese in zwei Abteilungen zerfällt, deren eine Gleiches von Gleichem scheidet, während die andere reinigend das Schlechtere von dem Besseren sondert, um es zu beseitigen — als Reinigungskunst. (c. XIV) Die Reinigung kann sich auf den Körper beziehen oder auf die Seele, — wenn es noch auf Namen für die klargelegten begrifflichen Unterscheidungen ankäme, so wäre jeder recht, sofern er nur die Sache deutlich machte: der gemeiner klingende hätte ganz denselben Wert wie ein vornehmerer, oder vielleicht grösseren, so gewiss, wie man die Jagdkunst mindestens ebenso gut an dem Beispiel des Lausens erklären kann als an den Massnahmen eines Feldherrn (227 b). — Das Schlechte, was die Reinigungskunst entfernt, kann Ursache von Krankheit oder von Unförmlichkeit und Hässlichkeit sein. Die Krankheiten der Seele sind ihre Schlechtigkeit; was sie unförmlich macht und entstellt, ist Unwissenheit. Der ärztlichen Reinigungskunst, die den Krankheitsstoff aussondert, entspricht auf geistigem Gebiet die Kunst des strafenden Richters; der gymnastischen Körperpflege, welche ihn vor Unförmlichkeit bewahrt, die Lehrkunst (διδασκαλική). Die Unwissenheit aber, welcher die Kunst des Lehrers abhelfen

will, hat zwei Formen. Die schlimmere derselben ist die mit der Einbildung des Besserwissens verbundene Lernfaulheit (oder Abneigung gegen das Lernen, ἀμαθία). Während die andere vielgestaltige Form durch verschiedenartigen Fachunterricht (die δημιουργικαὶ διδασκαλίαι) zu bekämpfen ist, hat die Bekämpfung dieser die Erziehungskunst (παιδεία) zum Ziel, und von letzterer giebt es zwei Hauptformen, die altväterische rügende und die durch Gründe die entgegenstehenden Meinungen (aus denen eben die verkehrten Strebungen entspringen) überwindende, die viel wirksamer ist, als die andere und allein im stande, für wahre Bildung, die das Glück des Menschen ausmacht, den Geist aufnahmefähig zu machen. Sie müsste die nun hinlänglich bestimmte Unterart der Scheidekunst sein, welche der Sophist übt, — wenn nicht der Versuch, denselben hier zu finden, doch missglückt ist. Es scheint nämlich, als wäre damit in der That nicht die Kunst des Sophisten, sondern vielmehr eine viel edlere und höhere Kunst bestimmt.

(c. XIX) Gegen die bisherigen Versuche alle zusammen muss der Umstand Bedenken erregen, dass der eine Gegenstand, um den es sich handelt, damit auf so vielfache Weise beschrieben ist. Die eine Bezeichnung Sophistik, die auf alle jene Definitionen anwendbar sein soll, meint jedenfalls in ihnen allen etwas Einziges, ihnen Gemeinsames. Und von dessen Beachtung muss man ausgehen. Nun scheint aber das bezeichnendste von den verschiedenen Merkmalen, die nacheinander hervorgehoben worden sind, dass der Sophist Meister des Widerspruchs sei (ἀντιλογικός), der auch andere eben diese Kunst lehrt. Und es ist hervorzuheben, dass er dabei gar keine beschränkenden Grenzen anerkennt, sondern über Sichtbares und Unsichtbares, über göttliche und menschliche Dinge, und zwar im vollen Umfang aller menschlichen Handwerkslehren und Fachwissenschaften, in gleicher Weise zu widersprechen und Widerspruch lehren zu können sich berühmt. Es ist rein unmöglich, dass ein Mensch alle Dinge in vollem Umfang verstehe. Der

Sophist aber erweckt den Schein, als ob er das, worüber er redet und Widerspruch sich gestattet, wirklich verstünde. (c. XXI) So besitzt er also ein Scheinwissen und zeigt sich als Künstler des Scheins. Man kann ihn dem Maler vergleichen, der durch seine Bilder die Täuschung erreicht, als ob die Dinge, deren Umrisse und Farben er auf die Fläche gemalt, in greifbarer Körperlichkeit dem Beschauer sich darböten. Wie dieser Kindern, wenn er sie in der nötigen Entfernung hielte, glauben machen könnte, er schaffe die Gegenstände alle, deren Bild sein Pinsel wiedergiebt, während für Erfahrene diese Behauptung nur als ein schlechter Scherz klänge, so gelingt es dem Sophisten, die unerfahrene Menge durch Worte zu betrügen, indem er ihnen Bilder aller Dinge vorführt, welche sämtlich wahr scheinen, bis spätere Erfahrung sie als falsche Gaukelbilder und den Anspruch ihres Urhebers als eine Versicherung, die gar nicht ernst zu nehmen ist, erkennen lehrt. — Als Nachbildner der Wirklichkeit ist der Sophist immer noch nicht genügend von andern Künstlern unterschieden. Die Nachbildung ist aber teils eine in Massen und Verhältnissen genau entsprechende, *εἰκαστική*, teils eine durch bewusste Fehler bloss den Schein der Wirklichkeit suchende, *φανταστική*.

Unter eine der beiden Arten wäre die Kunst des Sophisten einzuweisen; (c. XXIV) aber dies hat nur einen Sinn, wenn vorher der lästige Einwand widerlegt werden kann, welcher behauptet, schon die bisher ihr zugeschriebenen Züge lassen sich ohne Widerspruch gar nicht vorstellen: Es sei unverständlich, wie man Schein und Betrug annehmen, falsch als Gegensatz zu wahr hinstellen möge, da alle diese Worte darauf hinauskommen, dass sie dem Nichtseienden Sein zuschreiben (*ὑποθέσθαι τὸ μὴ ὂν εἶναι*) — ein Unterfangen, vor dem Parmenides stets mit allem Nachdruck gewarnt hat und das in sich widersinnig scheint. (c. XXV) Im Ernst, möchte man allerdings meinen, könne von irgend einem Seienden nicht ausgesagt werden, dass es nicht sei; aber auch nicht etwa überhaupt von irgend einem Etwas: denn nur als

Bezeichnung eines Seienden, nicht aber für sich allein, hat das „Etwas“ einen Sinn. Wer aber nicht von einem Etwas redet, der redet von Nichts; und da man nun überhaupt nicht reden kann, ohne in der That doch von etwas zu reden, so bringt, wer das Nichtsein als Prädikat aussagen will, es überhaupt nicht fertig, dass er rede. (c. XXVI) Auch kann man dem Nichtsein als Subjekt nicht irgend ein Seiendes als Prädikat zuschreiben, „also, da die Zahl ein Seiendes ist, auch keine Zahl, weder die Einheit noch die Vielheit. Es ist also das Nichtseiende, da es, um gedacht und ausgesprochen zu werden, notwendig als *ein* Nichtseiendes oder als *mehrere* Nichtseiende gedacht werden müsste, nicht denkbar, nicht aussprechbar. Aber dieser Satz bringt den, der ihn ausspricht, in innere Widersprüche; denn, indem er sagt, dass das Nichtseiende (oder die Nichtseienden) nicht aussprechbar ist (oder sind), verbindet er mit dem Nichtseienden das Sein und solche Begriffe (die Zahlbegriffe), die nur dem Gebiet des Seienden angehören. Der blosse Versuch, das Nichtseiende auszusprechen, ohne ihm irgend-eine ausschliesslich dem Seienden angehörige Bestimmtheit beizulegen, scheitert an der Unmöglichkeit.“* Die *Verweisung auf die Thatsächlichkeit* von Spiegelbildern und Abbildern, die wir vor Augen sehen, *hilft uns nichts gegen die logischen Einwände* der Sophisten, (c. XXVIII) welche, solange jene nicht widerspruchslos beschrieben werden können, solche Thatsächlichkeit ignorieren. Das Bild aber, als dessen Urheber wir den Sophisten bezeichnen wollten, können wir nicht anders beschreiben, denn als nachahmende Wiedergabe des Gegenstands, die eben *das*, was dieser selbst ist, der wahre Gegenstand, *nicht ist und doch* auch wirklich *ist*, als sein Abbild; die falsche Meinung, von der wir behaupten wollten, dass sie in den Zuhörern durch Sophistenkünste erzeugt werde, nicht anders denn als ein Urteil des Inhalts: Seiendes sei nicht oder Nichtseiendes sei.

---

* *Bonitz*, Plat. Stud.[2] S. 150 f.

(c. XXIX) Es kann nur einen Ausweg aus diesen Schwierigkeiten geben, die mit dem Angeführten noch lange nicht erschöpfend aufgezeigt sind: wenn wir nämlich durch eine Prüfung des Verbots des Parmenides finden, dass es nicht gerechtfertigt ist, und das Zugeständnis erzwingen, dass eben das Nichtseiende in gewissem Sinne auch ist, das Seiende selbst in gewissem Sinne nicht ist. (c. XXX) Bei einer Untersuchung, auf die etwas ankommt (*παρακινδυνευτικοῦ λόγου*) muss man auch die Bedeutung der einfachsten Worte prüfen, sonst ist nur scheinbare Aufklärung und Verständigung über die Sache erreichbar. Die Alten, welche sich bemüht haben, die Welt zu erklären, haben gegen diese Forderung sich verfehlt und darum nur unterhaltende Wortdichtungen zuwegegebracht, an denen sich Kinder freuen, die aber niemand wirklich verstehen kann.

(c. XXXI) Vor allem bleibt unklar, wie denn das Sein oder Seiende, von dem sie alle reden, gedacht und verstanden werden müsse.

Wenn, wie die einen von ihnen, im einzelnen sich unterscheidend, doch gemeinsam behaupten, die Elemente der Wirklichkeit 2 sein sollen (*τινὲ δύο τὰ πάντ᾽ εἶναί φατε*), so begreift man nicht, wie dieses „sein" im Verhältnis zu den beiden vorzustellen wäre. Entweder muss man es als ein drittes neben den beiden vorstellen, oder man müsste es als das eine der zwei Elemente selbst auffassen: aber das hätte zur Folge, dass das andere verschwände, das eben dann nicht ebenso wie dieses Eine wäre; und wenn man endlich das Verhältnis des Seins zu den beiden Elementen gleich auffassen wollte, so wären die beiden, ebensofern sie in gleicher Weise sind, eins in dem Sein: und so oder so käme man von der behaupteten Vorstellung einer Zweiheit und Mehrheit des Seienden vielmehr auf eine Einheit.*

---

* Ich schliesse mich damit der Erklärung Bonitzens[2] Seite 156 A. an. Unleugbar ist den Worten nach auch Zellers Auffassung[4] S. 648 A. 1 möglich. Für den Gang der Untersuchung

(c. XXXII) Andererseits scheint aber die Lehre, das Seiende sei eins, ebenfalls in sich widerspruchsvoll und führt, indem sie sich selbst aufhebt, zu der Annahme, entweder wieder, dass es eine Mehrheit oder dass es nichts sei. Denn das Eine und das Seiende muss dann als identisch gedacht werden, so dass eins und seiend nur zwei verschiedene Namen derselben Sache sind. Aber davon abgesehen, dass es lächerlich ist, für ganz dieselbe Sache zwei verschiedene Namen anzuwenden, so kann man auch gar nicht begreifen, wie es — unter der Voraussetzung, dass alles nur eines sei — überhaupt einen Namen geben soll. Denn wenn der Name unterschieden werden will von der Sache, haben wir Sache und Namen als zwei. Da diese Zweiheit der Voraussetzung widerspricht, bleibt nur entweder der Name allein als Name eines Nichts oder die Sache selbst wird zum Namen und der Name der Sache also zum Namen eines Namens. So wäre das Seiende Name des Einen, dieses Eine selbst aber wiederum Name des Seienden — unvollziehbare Vorstellung.*

---

im ganzen ist es unwesentlich, ob man die Worte wie Bonitz oder wie Zeller auslegt.

* So nach der von mir im Archiv f. G. d. Ph. X S. 495 vorgeschlagenen Lesart des abschliessenden Satzes von 244 d: καὶ τὸ ὄν γε ἑνὸς ὄνομα ὂν καὶ τοῦτο ὄνομα ὄντος αὖ, τὸ ἕν, ὄν. Unter Beibehaltung der Lesart, welche die beste Handschrift, T, giebt, müsste der letzte Satz mit folgendem erklärt werden: So wäre das Eine, von dem die Eleaten reden, Name seiner selbst, aber nicht als einer von dem Namen verschiedenen Wirklichkeit: es wäre Name des Namens Eins, während es doch zugleich das Eine selbst ist (καὶ τὸ ἓν γε ἑνὸς ὂν μόνον καὶ τοῦτο ὀνόματος, αὐτὸ ἓν ὄν) — unvollziehbare Vorstellung! — Die ersten Sätze dieses Angriffs auf das ἓν μόνον εἶναι der Eleaten habe ich a. a. O. S. 492 f. so umschrieben: „Wie verhält sich das ὄν zum ἕν? Offenbar wollen jene doch ihrem Einen, dessen Einheit sie so betonen, nicht zwei verschiedene Namen geben; können sie doch überhaupt keinen Namen als wirklich gelten lassen, ohne sich selbst zu widersprechen. Denn damit wäre sofort eine Zweiheit da: Ding und Name; oder aber es würde, da der Name sein, das Seiende aber als Einheit fest-

Die Eleaten, welche die Einheit des Seienden behaupten, haben es auch als All bezeichnet und in einer Weise beschrieben, dass man sich ein aus Teilen bestehendes Ganzes darunter vorstellen muss. Aber auch mit dieser Bestimmung des Seienden gerät man in Widersprüche. Indem ein solches Ganzes durch Wirkung der Einheit besteht, die seine Teile beherrscht und zusammenfasst, ist es verschieden von der Einheit selbst, die als solche unteilbar ist. Nehmen wir nun das Seiende als solches Ganzes, so haben wir in ihm kraft dieser Verschiedenheit sofort wieder eine Mehrheit. Versuchten wir es aber dem absoluten Ganzen (*αὐτὸ τὸ ὅλον*) gleichzusetzen, so ginge es in dieser Fassung auch seiner eigenen Bestimmtheit, zu sein, verlustig und wir hätten wieder — ein Nichts.* Wollten wir es hingegen überhaupt nicht als Ganzes gelten lassen, so steht es mit dem Seienden um nichts besser und zudem könnte es dann auch kein Gewordenes geben, so dass man weder Sein noch Werden als wirklich bezeichnen könnte (*οὔτε οὐσίαν οὔτε γένεσιν ὡς οὖσαν προςαγορεύειν*). Ferner könnte, was kein Ganzes wäre, auch keine Quantität (Extensität oder Intensität) besitzen: sofern irgend etwas diese hat, ist es nach seiner Grösse und seinem Mass ein Ganzes. „Noch in vielen anderen Beziehungen wird jedes von unzähligen Schwierigkeiten betroffen scheinen, wenn man das Seiende als zwei oder auch nur als eins bestimmt.“ .... „Das beweisen so ziemlich auch die jetzigen Ergebnisse, denn eines entwickelt sich aus dem anderen.“

(c. XXXIII) Abgesehen aber von diesen Widersprüchen, welche sich an die Untersuchung über die Zahl des Seienden knüpfen: wie soll dessen Wesen und Inhalt beschrieben werden? Auch darüber sind die Philosophen in un-

---

gehalten werden soll, alles zum blossen Namen, und dieser hätte also die Beziehung, die ihm seinem Begriff nach zukommt, nicht mehr auf ein Ding, sondern nur auf sich selbst: er würde damit zum Namen eines Namens.“

* Zur Erklärung im einzelnen vgl. Archiv f. G. d. Ph. X S. 496—500.

versöhnlichem Streit. Die einen nämlich setzen das Seiende dem Körperlichen gleich, dem, auf das man im Raum stösst und das man mit Händen greifen kann (οὐσία = σῶμα, oder ὃ παρέχει προσβολὴν καὶ ἐπαφήν τινα); die andern erklären unkörperliche Gattungswesen, die den Inhalt des Denkens bilden (νοητὰ ἄττα καὶ ἀσώματα εἴδη), machen das wahre Sein (οὐσία) aus, alles Körperliche dagegen sei nur Werden (γένεσις).

Zu genauerer Auskunft über ihre Ansicht werden die ersten schwer zu bewegen sein. Immerhin darf man annehmen, dass sie die Seele des belebten Körpers und auch gute und schlimme Eigenschaften der Seele, welche in ihr entstehen und ihr verloren gehen können, als etwas anerkennen, das wirklich ist, obgleich nicht sichtbar und sinnlich erkennbar. Und wenn sie vielleicht von der Seele noch wagen, Körperlichkeit zu behaupten, so werden sie — mit Ausnahme der ganz Hartgesottenen unter ihnen — doch Bedenken tragen, auch von jenen seelischen Eigenschaften das zu sagen. Sobald sie aber auch nur irgend etwas Unkörperliches als seiend anerkennen, müssen sie für das Seiende eine Definition haben, die diesem unkörperlichen und ihrem körperhaften Sein gemeinsam ist. Der eleatische Fremdling selbst schlägt ihnen, bis etwa eine noch besser befriedigende sich finde, folgende Definition vor: „Was in irgend einer Art die Kraft in sich trägt, entweder an irgend einem anderen Dinge eine Thätigkeit auszuüben oder von einem, wenn auch dem unbedeutendsten Ding, eine wenn auch noch so geringe Einwirkung zu erfahren und wenn auch nur für ein einzigesmal, alles das sei in Wirklichkeit, denn das Seiende sei nichts anderes als eine Kraft.“ Und er meint, dass jene sich mit ihm über diese Definition einigen werden, bis etwa eine bessere sich finde.

(c. XXXV) Darauf wendet er sich an die anderen, die Freunde der Gedankendinge (τῶν εἰδῶν φίλοι), um auch sie zur Anerkennung dieser Definition zu bewegen. Er meint: die Lehre, welche diese vortragen, dass unsere Seele mittels

des Denkens in Beziehung trete zu der unveränderlichen Wesenheit des Seienden (ebenso wie der Leib mittels der Sinneswahrnehmung zu dem stets in Veränderung begriffenen Werdenden), komme in der That auch darauf hinaus, jenem Seienden eine Kraft des Thuns oder Leidens zuzuschreiben; denn das erkennende Denken der Seele müsse doch entweder ein Thun oder ein Leiden sein oder beides zugleich, und dazu gehöre dann als logisch geforderte Ergänzung ein Leiden oder Thun seines Objekts. Jene *wollen* sich zwar gegen diese Folgerungen sträuben und *das Seiende* in ehrwürdiger Heiligkeit unbewegt *ohne Thun und Leiden für sich verharren lassen.* Doch meinen sie* zugleich, dieses Seiende sei Vernunft oder vernünftig, und wollen von ihm nicht leugnen, dass es lebendig sei. Da nun Vernunft und Leben jedenfalls an eine Seele geknüpft ist, so müssen sie ihr Seiendes auch als beseelt anerkennen. Eben darin liegt aber wieder, dass es bewegt sei. Die Bewegtheit ist demnach notwendiges Attribut eines vernünftigen Seins und zugleich für die erkennende Vernunft Bedingung der Erkennbarkeit irgend eines Seienden, Wirklichen. Andererseits könnte freilich das Seiende auch nicht erkennbar sein, wenn es in jeder Weise bewegt wäre und ihm nicht vielmehr auch Ruhe und Stetigkeit zukäme.

Wer, wie *der Philosoph*, Erkenntnis sich zum Zweck setzt und also an die Möglichkeit des Erkennens glaubt, *muss daran festhalten, dass das Seiende oder das All zugleich bewegt sei und unbewegt.* (c. XXXVI) Allein da Ruhe und Bewegung selbst, als Gegensätze, unvereinbar bleiben,

* Ob es berechtigt ist, das folgende als Meinung der bekämpften einseitigen Idealisten hinzustellen, kann man anzweifeln. Doch siehe darüber meine Ausführungen im Archiv f. G. d. Ph. XI S. 20 ff. und 44. Wer nicht zugestehen wollte, dass die Vernünftigkeit des Seienden Lehrsatz jener Gegner ist, für den möchte ich die 4 Sätze Z. 12—20 „dieses Seiende — Seienden, Wirklichen“ so fassen: Aber das geht nicht an: erkennbar kann das Seiende, Wirkliche nur sein, wenn Erkenntnis, Leben, Seele und Bewegung wirklich sind.

so werden wir — ebenso wie wir oben diejenigen, welche zwei Elemente als seiend unterscheiden wollten, dazu hingedrängt haben, das Sein als drittes neben sie zu stellen — nun auch unsererseits das Sein als ein drittes von der Bewegung und der Ruhe unterscheiden und damit zugestehen müssen, dass es seiner eigenen Natur nach weder bewegt sei, noch ruhe: das selbst aber erscheint wieder als unmöglich!

Die Schwierigkeiten, welche bei Untersuchung des Begriffs des Seienden sich erheben, sind also nicht geringer als die im Begriff des Nichtseienden liegenden. Vielleicht gelingt es aber, die beiden Begriffe miteinander etwas aufzuhellen.

(c. XXXVII) Den Ausgangspunkt für den neuen Versuch soll die Prüfung der Thatsache bilden, dass wir im Urteil über die Sache, die wir eben nicht bloss benennen, sondern prädizieren, verschiedene Worte brauchen. (Freilich wird das Recht dazu hochweise angefochten von „Jungen und spätgelehrten Alten", welche nur identische Urteile zu fällen erlauben wollen. Aber eine so billige Weisheit, welche allen Urteilen, die je über das Seiende gefällt worden sind, ihren Sinn entzöge, kann praktisch sogar von jenen selbst nicht befolgt werden, indem sie ja in lächerlicher Weise schon durch das Verbot, das sie geben, ihr widersprechen.) *Alle wirklichen* Urteile nun, z. B. über den Menschen, er sei gut, oder über das Seiende, es sei bewegt, sei unbewegt, setze sich zusammen, zerteile sich u. s. w., *haben nur dann einen Sinn, wenn* der Aussage, dass ein so und so Genanntes dies oder jenes mit anderem Wort Bezeichnete sei (oder thue), *Beziehungen zwischen den unterschiedenen Dingen zu Grunde liegen, eine Einwirkung des einen auf das andere* (*κοινωνία παθήματος ἑτέρου* 252 b) stattfindet. Die zweite ergänzende Bedingung dafür, dass solche Urteile ihren guten Sinn haben, ist, dass *nur ganz bestimmte Beziehungen* und Einwirkungen der Dinge zueinander und aufeinander statthaben, aber nicht unterschieds- und ausnahmslos zwischen allen dieselben Verhältnisse bestehen, da ja sonst das Entgegengesetzte zugleich gälte und jeder Begriff

sich in sein Gegenteil verkehrte (*κίνησίς τε αὐτὴ παντάπασιν ἵσταιτ᾽ ἂν καὶ στάσις αὖ πάλιν αὐτὴ κινοῖτο*).

Zu erkennen aber und anzugeben, welche Bestimmtheiten sich miteinander auf diese oder jene Weise verbinden und welche unvereinbar und beziehungslos gegeneinander sind, ist eine Fachwissenschaft notwendig, ebenso wie nur ein Fachmann angeben kann, welche Buchstaben sich richtig zu einem Worte, welche Töne zu einer Harmonie verbinden. (c. XXXIX) Die fragliche Wissenschaft ist die Dialektik, die Kunst des Philosophen, der damit vor dem zunächst gesuchten Sophisten gefunden ist.

(c. XL) Damit die Sache nicht zu verwickelt werde, sollen nun nur eben einige der Hauptbegriffe untersucht und ihr gegenseitiges Verhalten zueinander festgestellt werden, bis etwa die Einsicht gewonnen ist, dass das Nichtseiende doch in gewissem Sinne als wirklich seiend behauptet werden kann. Ruhe und Bewegung sind als Gegensätze unverknüpfbar miteinander, beide aber stehen sie als seiend mit dem Sein in Verbindung. Doch sind sie auch von diesem verschieden, wie voneinander, und jeder dieser Begriffe ist mit sich selbst identisch. Das Verschiedene und Identische nun, das damit von ihnen ausgesagt ist, beansprucht gleiche Geltung mit ihnen und muss selbständig als Viertes und Fünftes neben ihnen anerkannt werden: denn jeder Versuch, eines von den drei ersten mit dem Verschiedenen oder Identischen in Eins zu setzen, scheitert. (Wollte man die Ruhe oder Bewegung dem Verschiedenen oder Identischen gleichsetzen, so würde immer der entgegengesetzte Begriff, indem er an seinem eigenen Gegensatze Teil bekäme, sich selbst aufheben; wollte man das Seiende dem Identischen gleichsetzen, so wären die beiden mit dem Sein verbundenen Gegensätze durch Identität verknüpft; dem Verschiedenen aber kann das Sein nicht gleichgesetzt werden: denn* dieses ge-

* kürzer: weil dieses damit seine Bedeutung als Relationsbegriff einbüsste.

hört zu den Relationsbegriffen und enthält stets in sich die Beziehung auf ein anderes, auch seinerseits von ihm Verschiedenes, während das Seiende in solche Relationsbegriffe und absolute Begriffe sich teilt.) So muss namentlich das Verschiedene in seiner besonderen Bedeutung gewürdigt werden, die sich darin zeigt, dass es sich durch alle Begriffe hindurchzieht, indem ihnen allen verschieden zu sein zukommt: nicht kraft ihres Wesens, sondern zufolge einer Teilnahme an dem Begriffe der Verschiedenheit. — (c. XLI) Im einzelnen ist also das Verhältnis jener 5 Begriffe zueinander folgendes: die Bewegung z. B. ist identisch, weil ihr Identität zukommt mit sich selbst, und ist nicht identisch, weil ihr Verschiedenheit zukommt von dem Identischen; als gänzlich verschieden von der Ruhe ist sie nicht Ruhe — ob man sie unter Umständen ohne Widerspruch auch ruhig nennen dürfte, bleibt dahingestellt —; da sie auch von dem Verschiedenen selbst verschieden ist, ist sie nicht verschieden, und doch ist sie auch verschieden, verglichen z. B. mit dem Identischen und der Ruhe; die Verschiedenheit von dem Seienden macht sie zum nicht Seienden und die Beziehung, in der sie zugleich zu jenem steht, doch auch zum Seienden. Entsprechende positive und durch das Verschiedensein bedingte negative Prädikate gelten auch von den andern Begriffen, die alle vielfach positiv, aber in unendlich vielfacher Weise negativ bestimmt sind (256 e *περὶ ἕκαστον ἄρα τῶν εἰδῶν πολὺ μέν ἐστι τὸ ὄν, ἄπειρον δὲ πλήθει τὸ μὴ ὄν*).

Auch das Seiende selbst muss als nicht seiend prädiziert werden, sofern es eben all das nicht ist, was die andern sind, sofern deren besondere Bestimmtheit von der allgemeinen Bestimmtheit, zu sein, verschieden ist. Das Nichtsein aber, das in jeder negativen Aussage hervortritt, ist gar nicht im strengen Gegensatz gegen das Sein zu fassen; es ist vielmehr geradezu eine Art des Seins selbst, nämlich die Verschiedenheit (das *θάτερον*), und die Negation einer begrifflichen Bestimmtheit bedeutet also geradezu auch eine positive Bestimmtheit zu sein, nur eine

andere, als durch das Wort ausgedrückt ist, welches der Negation nachfolgt, so bedeutet z. B. nicht grösser (μὴ μέγα) entweder kleiner (σμικρόν) oder gleich. (c. XLII) Wie das Sein, so erstreckt sich auch das Nichtsein, das eben die Verschiedenheit ist, in vielfacher Geteiltheit durch alles hindurch; jedem durch besondere Bestimmtheiten gebildeten Teil des Seienden entspricht als sein Gegenstück von anderer Bestimmtheit ein Teil des nicht Seienden, der ebensogut ist, wie jenes, z. B. dem Schönen das Nichtschöne, dem Gerechten das Nichtgerechte, je nach dem Gegensatz, von dem aus er bestimmt wird, anders benannt: ähnlich wie die Teile, in welche die einheitliche Wissenschaft sich spaltet, von den einzelnen Gegenständen, mit denen sie sich befassen, ihre besonderen Namen erhalten haben.

Eben in dieser Verbindung mit dem Seienden ist das Nichtseiende wirklich. Von dem kontradiktorischen Gegenteil des Seins selbst (dem ἐναντίον τοῦ ὄντος) ist dabei immer gar nicht die Rede.*

Die Widersprüche, die in allen diesen Ergebnissen zu liegen scheinen, bestehen nur für einen oberflächlichen Beurteiler. Allerdings ist es sehr schwer, genau die Beziehungen zu verfolgen, in welchen ein Begriff auf andere einwirkt, und damit die Berechtigung einer Aussage zu prüfen, welche einem bestimmten Subjekt gewisse von seinem Begriff verschiedene Bestimmtheiten prädizierend zuschreibt: aber da eine solche Aussage einen ganz andern Sinn hat als die Behauptung, die erste Bestimmtheit sei der andern zweiten Bestimmtheit selbst gleich (vielmehr eben nur die zwischen beiden bestehende Beziehung feststellen will), so ist es auch keine Widerlegung derselben, auf die Verschiedenheit der beiden Bestimmtheiten hinzuweisen, sondern nur eine unreife und müssige Wortmacherei darüber, (c. XLIV) welche als wirklich ernsthafte Bestreitung solcher Aussagen, indem sie jede Beziehung einer

* sondern nur von dem kontradiktorischen Gegenteil einer näheren Bestimmung des Seins.

Begriffsbestimmtheit zu allen anderen aufhöbe, das Urteilen und Denken selbst vollständig aufheben würde. Denn Grundlage und Voraussetzung des Urteilens und Denkens sind eben solche Beziehungen (*διὰ γὰρ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν ὁ λόγος γέγονεν ἡμῖν* 259 e).

Mit der Anerkennung von Beziehungen zwischen den Bestimmtheiten* ist nun zwar die Möglichkeit des Denkens und Urteilens zugegeben, aber noch nicht die Möglichkeit des Irrtums im Urteil und der Täuschung durch Worte. Wenn der Sophist mit seiner Bestreitung des Seins eines Nichtseienden** nichts mehr ausrichten kann, so wird er neue Verlegenheiten schaffen durch den *Einwand*, dass *das Nichtseiende auf das Urteil ohne Einfluss sei.*† Theaitetos meint, es werde nicht weniger umständlich sein, diesen neuen Einwand zu widerlegen als den ersten, und darauf werde dann wahrscheinlich wieder ein anderer vorgebracht werden, so dass die Untersuchung auf endgültige Erledigung wirklich keine Aussicht habe. Doch der Fremde ermutigt ihn zur Ausdauer und setzt die Untersuchung fort.

(c. XLV) Er stellt fest, dass jedes Urteil aus Wörtern verschiedener Klasse bestehe: in der kürzesten Form aus einem Hauptwort (*ὄνομα* im engeren Sinn), das das Subjekt der Aussage enthalte, und aus einem Zeitwort (*ῥῆμα*), welches in seiner Verbindung mit jenem ein Thun desselben oder eine Beziehung desselben zu anderem und damit eine Wesensbestimmtheit positiv oder negativ angiebt (*πρᾶξιν* oder *ἀπραξίαν, οὐσίαν ὄντος* oder *μὴ ὄντος δηλοῖ* 262 c); ferner, dass jeder solche Urteilssatz sich auf ein Etwas als seinen Gegen-

* die in thatsächlichen Urteilen, welche den Anspruch erheben, wirklich etwas zu besagen, enthalten ist.

** das die Gültigkeit unserer Definition des *Bildes* bedingt.

† d. h. nach dem Zusammenhang: dass das Seiende und Nichtseiende im Urteil nicht verwechselt werden könne, so dass jedes Urteil notwendig wahr sei, und dass es jedenfalls keine *Trugbilder* gebe und keine Kunst der Täuschung durch solche, die wir dem Sophisten zuschreiben wollten; vgl. auch 263 d.

stand beziehe, nicht auf ein Nichts. Durch Gegenüberstellung der zwei Beispiele „Theaitetos sitzt“ und „Theaitetos fliegt“, die beide denselben Gegenstand Theaitetos haben, zeigt er dann, dass es wahre und falsche Urteile in der That gebe, und bestimmt an dem zweiten das falsche Urteil (das zunächst missverständlich dahin erklärt war, dass es Seiendes als nicht seiend oder Nichtseiendes als seiend behaupte) durch die Beschreibung: es sage von einem Gegenstand zwar Seiendes aus, aber anderes, als ihm zukomme (ὄντων ὄντα ἕτερα 263 b), d. h. behaupte von demselben eine Beziehung zu anderem, die nicht stattfinde, oder verneine eine Beziehung zu anderem, die wirklich stattfinde. Er zeigt ferner (c. XLVII), dass zwischen dem gesprochenen und bloss in Gedanken gefällten Urteil (λόγος und διάνοια) hinsichtlich der Sicherheit ihrer Aussagen kein Unterschied sei und dass es auch gleichgültig sei, ob der Abschluss des Urteils, die bejahende oder verneinende δόξα, auf Veranlassung eines sinnlich gegenwärtigen Reizes, δι᾽ αἰσθήσεως*, oder ohne augenblickliche Veranlassung eines solchen zu stande komme: in allen Fällen sei sowohl Wahrheit als Irrtum möglich. — So habe der neue Einwand schneller, als zu erwarten war, seinen Boden verloren, und es sei zu hoffen, dass auch das übrige vollends rasch sich erledigen lasse.

(c. XLVIII) Es unterliege nun keinem Anstand mehr, von Nachbildern des Seienden und von einer Kunst des Truges zu sprechen. Und die oben begonnene, so lange aufgehaltene Lösung der Aufgabe** könne weitergeführt werden. Die Nachahmung fällt unter den allgemeineren Begriff der schaffenden Kunst, welche der beschaffenden bei der Zweiteilung der Gattung Kunst als gleichgeordnete Art zur

* mit andern Worten als φαντασία (263 d ff.): es ist bezeichnend für Aristoteles, dass er wegen dieses Gebrauchs des Wortes φαντασία seinen Lehrer schulmeistern will.

** nämlich, die Sophistik von ihrem bezeichnendsten Merkmal aus, der Kunst des Widerspruchs, die sich als Scheinkunst erwies, zu bestimmen.

Seite gestellt worden war. Die schaffende Kunst aber, die schon oben als die Urheberin alles zeitlichen Werdens erkannt worden ist, gliedert sich ihrerseits nach zwei verschiedenen Gesichtspunkten, einerseits in eine göttliche, welche die sogenannten Naturerzeugnisse — die der beschränkte Verstand der Menge von einer blind wirkenden Naturkraft (der Macht des Zufalls) ableitet — zweckvoll schaffend hervorbringt, und eine menschliche, welche aus ihnen die menschlichen Kunsterzeugnisse herstellt; andererseits in eine originale und eine nachbildende, kopierende (*αὐτοποιητικόν* — *εἰδωλοποιϊκὸν μέρος* „dinghervorbringende — bildhervorbringende“.*) Die nachbildende Kunst des Gottes lässt was sie geschaffen in Schatten- und Spiegelbildern sich wiederholen; ein Erzeugnis der menschlichen nachbildenden Kunst ist z. B. das abgemalte Haus, dessen Original vorher durch die Baukunst hergestellt worden ist. (c. LI) Diese nachbildende (menschliche) Kunst zerfällt nach einer schon oben angewandten Einteilung wieder in richtige und auf Täuschung berechnete. Die Kunst der täuschenden Nachbildung wird geübt teils als Schauspielerei, indem sich einer selbst zum Werkzeug der Darstellung macht, teils unter Anwendung besonderer Werkzeuge. Unter den Schauspielern aber sind solche zu unterscheiden, welche von den Gegenständen ihrer Nachahmung selbst genaue Kenntnis besitzen, und solche, welchen diese Kenntnis fehlt. Schauspieler letzterer Art (man könnte sie *δοξομιμηταί*** heissen, im Unterschied von den andern, welche *ἱστορικήν τινα μίμησιν* mit wirklicher Kenntnis ausüben) treiben namentlich auf sittlichem Gebiet ihr Wesen; und zwar teils in der Einbildung, als ob sie selbst wüssten und verständen, was recht und sittlich gut ist, und dieser Einbildung im eigenen Handeln harmlos folgend, teils in tückischer Heuchelei, der eigenen Unsicherheit und Unkenntnis sich bewusst, nur vor anderen mit dem Schein sittlicher Tüchtigkeit sich umhüllend. Auch diese Gattung

* Deuschle.

** Deuschle giebt in seiner Übersetzung, bei Metzler III, 418: „Vorstellungsnachahmer“.

der heuchlerischen Schauspieler (der *εἰρωνικοὶ μιμηταί*) befasst noch zwei Abteilungen in sich. Der einen gehört der an, welcher in öffentlichem Auftreten mit langen Reden vor dem Volk seine Berückungskunst übt, der anderen der, welcher sich an einzelne wendet, um sie in der Unterredung durch kurze Streitsätze zu verblenden und zu verwirren. Ersteres ist der Volksredner, *δημολογικός*: mit Unrecht würde man ihn Staatsmann, *πολιτικός*, nennen; letzteres der Sophist, *σοφιστής*: mit Unrecht für weise, *σοφός*, gehalten.

Damit ist endlich seine klare und unanfechtbare Definition gefunden. (Ihre Merkmale werden zum Schluss, durch fortschreitende Einteilungen vom Begriff der schaffenden Kunst aus, noch einmal zusammengestellt.)

Politikos.

(c. I) Sokrates dankt dem Theodoros dafür, dass er ihn mit Theaitetos und dem Fremdling aus Elea bekanntgemacht; dieser erwidert, dass er noch reicheren Dank zu erwarten habe, da die Definition des Staatsmanns und des Philosophen durch den Fremdling noch ausstehe, und fordert, nach einer scherzenden Zwischenbemerkung des Sokrates, jenen auf, in seinen aufklärenden Untersuchungen fortzufahren. Derselbe ist sogleich bereit, will aber für den jüngeren Teilnehmer der Untersuchung, Theaitetos, Ablösung durch dessen gleichalterigen Freund, den Namensgenossen des Sokrates, der willig die ihm zugedachte Rolle übernimmt.

Die *Bestimmung des Staatsmannes* soll nun die nächste Aufgabe sein. Auch er gehört zu denen, welche eine Kunst (ἐπιστήμη oder τέχνη) besitzen, und es handelt sich darum *wieder* um eine *Einteilung des Begriffs Kunst*. Doch soll der Gesichtspunkt der Teilung diesmal ein anderer sein, als zuvor bei Aufsuchung des Sophisten. Durch Gegenüberstellung von Rechenkunst und Baukunst wird er gewonnen: einerseits haben wir reine Theorie (γνωστική), andererseits praktische Kunst, welche es auf äusserliche Wirkung abgesehen hat, Technik (πρακτική). Die Kenntnis des Staatsmanns nun, die man ebenso gut als die des Herrschers bezeichnen kann — und zwar des Herrschers in allgemeinstem Sinne, der den König und den Herrn und ihre sachkundigen Berater und Verwalter alle dem Staatsmann gleichstellt —, ist eher zur theoretischen als zur praktischen Kunst zu rechnen.

Jene aber zerfällt wieder (die Vergleichung der Thätigkeit des Rechnungsrevisors und des Architekten kann es klar machen) in eine kritische und in eine anordnende Hälfte. Offenbar ist es die letztere, welche man für den König = Staatsmann in Anspruch zu nehmen hat, und zwar sind die Anordnungen, die er giebt, in eigenem Namen, nicht in fremdem Auftrag gegeben: er übt also, genauer bezeichnet, im Unterschied vom Ausrufer und Herold und ihresgleichen die *αὐτεπιτακτική*, wenn man nach dem Vorbild von *αὐτοπώλης* ein solches Wort zu bilden sich erlaubt. (c. V) Durch weitere Gliederung des Begriffs kommt man, unter Beachtung des Zweckes der erteilten Anordnungen, fortschreitend zur *ζωοτροφία* und dann zur *ἀγελαιοτροφία* oder auch — auf den Namen kommt es nicht an* — zur *κοινοτροφική*. Der junge Sokrates, aufgefordert, die Einteilung selbst weiterzuführen, will nun sogleich durch *ἀγελαιοτροφικὴ ἀνθρώπων* das Ende gewinnen (262 a).

Aber der Eleate ist damit nicht zufrieden. Man dürfe, meint er, nicht ohne weiteres die Menschen als die eine Gattung der lebenden Wesen allen übrigen Geschöpfen als der zweiten gegenüberstellen; dies sei ebenso falsch als die freilich zu Lande übliche Scheidung der Menschen selbst in Hellenen und Barbaren, welche dazu führe, dass man sich alle nicht griechisch redenden Völker, trotz der grossen Verschiedenheiten, die zwischen ihnen bestehen, als wesentlich gleichartig vorstelle und als grundverschieden von den bevorzugten Hellenen. Mit demselben Rechte könnte man einen solchen Vorzug für jeden beliebigen anderen Stamm, etwa die Lyder oder Phryger, beanspruchen; und immer wäre es um nichts vernünftiger, als wenn man etwa innerhalb der Zahlen der ersten

* Der junge Sokrates hat (c. VI Anfang) erklärt, den annehmen zu wollen, der ihm in der Untersuchung eben gerade in den Mund komme, und erhält dafür von dem Fremdling ausdrückliches Lob: „Wenn du daran immer festhältst, auf Namen nicht viel zu geben, so wirst du auf die alten Tage über einen grösseren Schatz von Einsicht verfügen."

Myriade eine eigenartige Bedeutung und Sonderstellung zugestehen wollte (262 d e). Wissenschaftlich brauchbar sei nur eine solche Einteilung, welche der natürlichen Gliederung (in γένη oder εἴδη) folge. Als äusserliches Hilfsmittel zu ihrer Auffindung könne wohl häufig die Beachtung des empirischen Umfangs der Begriffe dienen, welcher durch eine richtige Zweiteilung meist so ziemlich halbiert werde.* (c. VII) Freilich, mit Sicherheit die natürliche Gliederung zu finden, das sei schwer, und eine genauere Anleitung dazu, welche sich der jüngere Sokrates erbittet, sei für ein anderes Mal in Aussicht zu nehmen, damit jetzt die begonnene Untersuchung nicht allzulang aufgehalten werde.

Wie gesagt: die Einteilung der Geschöpfe (ζῷα) in Menschen und Tiere war ein Fehler, veranlasst durch die bequemen Namen, welche eine solche Entgegenstellung nahelegen, und im tiefsten Grunde durch die Befangenheit des menschlichen Standpunkts. (Denken wir uns ein vernünftiges Tier, das von seinem Standpunkt aus einteilte, schreiben wir etwa den Kranichen, die man für vernünftig hält, solche Fähigkeit zu: gewiss würden diese sich auch als bevorzugte Gattung besonders stellen und die Menschen mit allen anderen Gattungen lebender Wesen zusammenfassen.) Aber schon weiter oben ist ein Fehler gemacht worden durch Überspringen eines natürlichen Mittelgliedes der Einteilung: Die Herdentiere, um die es sich handelt, bilden jedenfalls nur eine Unterabteilung der zahmen; diese waren also vorher herauszuheben und von den wilden zu unterscheiden. Es geht bei der Übereilung, wie das Sprichwort sagt: dass man nämlich nur langsamer zum Ziele kommt. (c. VIII) Die Herdentiere ihrerseits teilen sich wieder in solche,

* Die oft citierten Worte des griechischen Textes lauten: μὴ σμικρὸν μόριον ἓν πρὸς μεγάλα καὶ πολλὰ ἀφαιρῶμεν, μηδὲ εἴδους χωρίς. ἀλλὰ τὸ μέρος ἅμα εἶδος ἐχέτω. κάλλιστον μὲν γὰρ ἀπὸ τῶν ἄλλων εὐθὺς διαχωρίζειν τὸ ζητούμενον . . . ἀλλὰ . . οὐκ ἀσφαλές, διὰ μέσων δὲ ἀσφαλέστερον ἰέναι τέμνοντας καὶ μᾶλλον ἰδέαις ἄν τις προστυγχάνοι. 262 a b, cf. 265 a ὅτι δεῖ μεσοτομεῖν ὡς μάλιστα.

die im Wasser leben — gezähmte Fische in Ägypten und in heiligen Quellen dienen als Beispiel —, und in solche, die auf dem Trockenen leben; demnach ist auch die *κοινοτροφικὴ ἐπιστήμη* zu teilen, und weiter dann ihr *ξηροτροφικὸν μέρος* nach dem Unterschiede der *πτηνά* und *πεζά*, der Tiere in der Luft und auf dem Erdboden, ihr zweiter Teil aber nach dem der Ungehörnten und Gehörnten. Dann ist etwa noch der Unterschied der Fussbildung (ob Hufe oder unterschiedene Zehen) einzuführen oder der Gesichtspunkt der möglichen Kreuzung durch fruchtbare Begattung; endlich — ein Scherz aus dem Gebiete der Geometrie, der Theaitetos und sein Mitschüler Sokrates sich befleissigen, leitet darauf hin — der Unterschied von Zwei- und Vierfüsslern. Es nimmt sich nun freilich fast wie ein schlechter Witz aus, dass die kunstvoll und pünktlich so weit geführte Einteilung den Menschen noch mit den Laufvögeln vereint gelassen hat; aber — wie schon im Sophistes gelegentlich gesagt wurde — vor Spott darf man sich nicht fürchten, durch ästhetische Rücksichten nicht beirren lassen, nur auf die Sicherheit der Methode kommt es an (266 d). Und mit Sicherheit sind wir schliesslich, nach einer letzten Scheidung zwischen den Menschen und jenen wunderlichen Genossen, zur Definition des Staatsmanns gelangt.

Allerdings, nachdem man einmal zu den landbewohnenden Geschöpfen im Unterschied von denen in Wasser und Luft gekommen war, hätte der Fortschritt auch etwas rascher gemacht werden können ohne Gefährdung des Ergebnisses.

(c. X) Nachdem der eleatische Fremdling die ganze Einteilung und die mit ihrer Hilfe festgestellte Definition des Staatsmanns in kurzer Wiederholung noch einmal vorgetragen hat, giebt der junge Sokrates seinen vollen Beifall zu erkennen. Jener selbst aber spricht Bedenken darüber aus, ob solcher wirklich verdient sei. Er zeigt: die gewonnene Definition des Staatsmanns sei nicht scharf genug bestimmt, um ihn, den Hirten der Menschenvölker, von allen denjenigen zu unterscheiden, die in irgendwelcher Weise, z. B.

als Ackerbauer oder Händler oder Ärzte, um Befriedigung der leiblichen Bedürfnisse der Menschenherde bemüht sind. Es scheint demnach, wir haben nur einen unsicheren Umriss der Herrscherkunst (ein *σχῆμα βασιλικόν*) gezeichnet, nicht aber *δι᾽ ἀκριβείας* den Staatsmann beschrieben. (c. XII) Die Definition muss noch einmal, mittels Einteilungen von einem anderen Ausgangspunkt aus, versucht werden. Damit die Untersuchung nicht gar zu trocken werde, soll ein Mythus den Gesichtspunkt zeigen, auf den es ankommt.

Alte Mären erzählen von einer Umdrehung des Laufs der Gestirne, von erdgeborenen Menschengeschlechtern, von einem ganz anderen, mühelosen Leben, welches die Sterblichen einst zur Zeit des Kronos auf der Erde geführt haben sollen. Es sind das alles vereinzelte Erinnerungen an eine Zeit, wo überhaupt der ganze Naturlauf dem jetzigen entgegengesetzt war, eine Zeit, die wirklich gewesen ist und ähnlich auch wiederkehren wird. Das All wird nämlich in abwechselnden Zeiträumen teils von dem Gott, der es beseelt und belebt hat, geleitet, teils von dem Gesetz der Stofflichkeit beherrscht, welches keine ruhige Gleichmässigkeit duldet und eine der göttlichen entgegengesetzte Bewegung einleitet. Je länger es dann allemal diesem Gesetze folgt, das seinem Körper eigen ist und vor dem Eingreifen der Gottheit alles ausschliesslich bestimmte, desto grösser werden allmählich die Abweichungen von geordneter Regelmässigkeit, desto grössere Störungen erleiden auch alle einzelnen Wesen, welche das All in sich befasst. Nach Myriaden von Umläufen* sieht sich deshalb die Gottheit wieder veranlasst, einzugreifen: sie hebt die rückläufige Eigenbewegung des Alls wieder auf und beginnt in entgegengesetzter Richtung eine neue Bewegung, durch welche sie alles wieder in Ordnung bringt. Doch kann die Umdrehung der Bewegung selbst nur unter den grössten Erschütterungen und Umwälzungen erfolgen, welche einem grossen Teil der

* die es διὰ δὴ τὸ μέγιστον ὂν καὶ ἰσορροπώτατον ἐπὶ σμικροτάτου βαῖνον ποδὸς ἰέναι (270 a) doch immer vollbringen kann.

lebenden Wesen den Untergang bringen; auch die Mehrzahl der Menschen kommt dabei allemal um, ebenso wie bei jener anderen Umdrehung, welche erfolgt, wenn die Gottheit das Steuer der Welt aus der Hand giebt, um sie der Macht des Schicksals (εἱμαρμένη), ihrer eigenen Natur und deren Trieb (ξύμφυτος ἐπιθυμία 272 e) zu überlassen. Namentlich kehren sich mit jeder Umdrehung vor- oder rückwärts auch die Gesetze des Entstehens und Wachstums vollständig um. Während in der einen Weltperiode, unter der Herrschaft des Zeus, die Menschen Kinder zeugen, die heranwachsen und im Alter, grau geworden, sterben, aber immer wieder ersetzt werden durch neue menschliche Zeugungen, kommen in der anderen Periode die Menschen alt und mit grauen Haaren aus der Erde hervor und werden jünger und jünger, bis sie als blosse Keime (σπέρματα 272 e) neuer Entstehung wieder in die Erde sinken, die, dadurch befruchtet, eine neue grauköpfige Generation hervorbringt. Entsprechend geht es mit Tieren und Pflanzen. Der Gott selbst sorgt ohne ihr Zuthun für ihre Erhaltung und Erneuerung; darum hat die Sage auch darin ganz recht, dass die Menschen unter der Herrschaft des Kronos die Erde nicht zu bebauen, sondern nur die von ihr dargebotenen Früchte zu nehmen brauchten. Wie aber der höchste Gott selbst die Umdrehung des Alls leitete, so hatten untergeordnete Götter und Dämonen die Leitung einzelner Gebiete der Welt übernommen. Alle Geschöpfe hatten sie nach ihren Arten herdenweise unter sich geteilt und weideten sie so, dass sie volles Genüge hatten und dass keine Feindschaft unter ihnen war. Unter ihrem glücklichen Scepter gab es keine Staaten und keine Familien mit ihrem Sonderbesitz an Weibern und Kindern (272 a).

Gelegentlich wird die Frage aufgeworfen, ob die Menschen unter solchen Umständen glücklicher waren als die Menschen der gegenwärtigen Zeit. Die Antwort ist dahin zu geben: Wenn die Pfleglinge des Kronos alle solchen Vorteile benützten zur Pflege geistiger Kultur (ἐπὶ φιλοσοφίαν oder εἰς συναγυρμὸν φρονήσεως), dann ist die Entscheidung einfach, dass sie den

heutigen Menschen an Glückseligkeit unendlich weit voraus waren; wenn sie aber nur nach Behagen ihren Bauch mit Speisen und Getränken füllten und nichts Besseres trieben, als was man nach den jetzt noch über sie umgehenden Erzählungen annehmen möchte, so ist die Entscheidung ebenfalls ganz einfach. Ob das eine oder das andere der Fall war, kann man nicht mehr feststellen.

Wenn das All seinen eigenen Gang geht, nachdem der lenkende Gott seine Hand von ihm zurückgezogen, dann geben auch sämtliche untergeordneten Götter ihr Gebiet auf. Die Tiere verwildern, die Menschen haben sich gegen sie zu wehren, finden ihre bequeme Nahrung nicht mehr und geraten in grösste Bedrängnis. Mit den Geschenken des Prometheus und Hephaistos, der Athene und der Demeter begabt, können sie mühsam der Not sich erwehren und allmählich wieder zu einiger Sicherheit und Behaglichkeit des Lebens sich emporarbeiten.

Der Mythus ist zu Ende. (c. XVII) Man kann aus ihm ersehen, dass in der obigen Definition des Staatsmanns nicht bloss der schon bezeichnete Fehler steckt, dass jener nicht gehörig unterschieden ist von anderen, die ebenfalls Anspruch erheben, Hirten der Menschenherde zu sein, indem sie für ihre Nahrung sorgen, sondern ein noch grösserer Fehler. Denn als Mensch steht der Staatsmann oder Herrscher überhaupt nicht so hoch über den von ihm Geleiteten, dass er den Namen des Hirten und seine Kunst die Bezeichnung *ἀγελαιοτροφική* verdiente: solche Worte passten nur, um das Verhältnis eines Gottes zu den Menschen zu bezeichnen. Dem menschlichen Herrscher kommt wohl die Fürsorge für die anderen zu, nicht aber wie dem Hirten ihre Ernährung. Anstatt von einer *ἀγελαιοτροφική* hätten wir also von einer *ἀγελαιοκομική* oder *θεραπευτική* oder *ἐπιμελητική* zu reden. Wenn wir nun zur Teilung dieses Begriffes dieselben Gesichtspunkte wie oben anwenden und *πεζοῖς τε καὶ ἀπτῆσι καὶ ἀμίκτοις τε καὶ ἀκεράτοις* unterscheiden, so werden wir eine Definition erhalten, welche genügt, da sie die beiden nachgewiesenen Fehler vermeidet.

Wieder giebt der junge Sokrates seine Zustimmung zu erkennen. Aber der Fremdling selbst kann sich noch nicht beruhigen. Auch den kaum gemachten neuen Versuch findet er missglückt. Zunächst sei zu beachten, dass die Ersetzung des Merkmales nähren durch Fürsorge üben den göttlichen Menschenhüter (*νομεύς*) noch nicht von dem Begriffe ausschliesse. Dann aber müsse nach Aussonderung der menschlichen Herrscher die *ἐπιμελητική* noch weiter geteilt werden. Denn neben dem König habe in der Definition noch der Tyrann Platz, ein Fehler, der nachträglich auch an der zuerst versuchten Definition gerügt wird. Es müsse also endlich noch unterschieden werden durch Beachtung der Frage, ob die Herrschaft auf Zwang oder auf freiwilliger Unterordnung beruhe. (c. XIX) Und wiederum, trotz der neuen Zustimmung des Mitunterredners: „noch scheint die Zeichnung des Königs nicht vollendet". Es ist noch nicht alles ausgeführt, wenn auch die Umrisse scharf gezogen sind.

Das Vorbild oder Musterbeispiel (*παράδειγμα*), dessen wir uns in dem Mythus bedient haben, ist zu vornehm und grossartig gewesen. Und doch brauchen wir wegen der eigentümlichen Natur unseres Erkenntnisvermögens für verwickeltere Aufgaben (*τι τῶν μειζόνων*) fast notwendig ein Musterbeispiel (aus dem wir ersehen können, wie wir Gesuchtes finden). „Denn jedem von uns geht es wohl so, dass er von den Dingen wohl eine traumhafte Ahnung hat, aber keine klare Kenntnis" (*κινδυνεύει γὰρ ἡμῶν ἕκαστος οἷον ὄναρ εἰδὼς ἅπαντα αὖ πάλιν ὥσπερ ὕπαρ* ἀγνοεῖν* 277 d). Aber um ein (für diesen Fall) passendes Vorbild zu bekommen, dessen Betrachtung und vergleichende Beziehung wirklich zur Aufklärung des uns (eben) unklar vorschwebenden gesuchten Begriffes dienen möge, müssen wir uns zuerst an einem besonders guten Beispiel der Anwendung solcher vergleichenden

* vgl. 278 e ἵνα ὕπαρ ἀντ' ὀνείρατος ἡμῖν γίγνηται, woraus sich auch der eingeklammerte relativische Beisatz von Z. 23 rechtfertigen wird.

Beziehungen oder Analogien (überhaupt), einem *παράδειγμα αὐτοῦ τοῦ παραδείγματος*, klar machen, worauf es dabei im allgemeinen eigentlich ankomme.* (c. XX) Sehen wir den Kindern in der Schule zu. Nachdem sie die einzelnen Buchstaben (*στοιχεῖα*) unverbunden kennen gelernt haben, sind sie schon im stand, sie auch verbunden in den einfachsten Silben zu unterscheiden, dagegen bei schwierigeren Zusammensetzungen sind sie unsicher. Man bringt sie aber zum Fortschritt, indem man die einfachen Buchstabenverbindungen, die sie richtig aufgefasst haben, neben gleiche andere, die sie in verwickelterem Zusammenhang nicht herausgefunden, als Vorbilder hinhält, bis ihnen die Gleichartigkeit einleuchtet.** In unseren Bemühungen um Erkenntnis der Welt sind wir alle wie buchstabierende Schulkinder. Unser Verstand beurteilt wohl einiges in der Zusammensetzung der Elemente (der *στοιχεῖα τῶν πάντων*) ganz richtig, über anderes, Schwierigeres aber stellt er nur ganz unsichere Vermutungen an, weiss er nichts. Für den, der zu wirklicher Einsicht gelangen will, ergiebt sich die Notwendigkeit, seine Vermutungen erst zu prüfen, ehe er sie gelten lässt und von ihnen aus weiter schliesst. Zu solcher Prüfung dient eben die Analogie, das *παράδειγμα*, und wie sich gezeigt hat, ist diese vom Bekannten, Naheliegenden, Kleinen und leicht Übersehbaren herzunehmen. (c. XXI) So mag als Musterbeispiel für die gesuchte Kunst des Staatsmanns die (nach der Art ihrer Thätigkeit verwandte) des Wollenwebers dienen.

Ihre Definition sucht der Eleate ausgehend von einer Musterung aller menschlichen Erzeugnisse und Besitzgegenstände, deren Zweck entweder positiv ist (*ἕνεκα τοῦ ποιεῖν τι*) oder negativ (*τοῦ μὴ πάσχειν*). Letzterem Zweck dienen die Schutzmittel, von denen zuvörderst solche gegen innere und gegen äussere Gefahren unterschieden werden. Der Herstel-

* vgl. 278 e.

** Wir sehen daraus (278 c), ὅτι παραδείγματός γ᾽ ἐστὶ τότε γένεσις, ὁπόταν ὂν ταὐτὸν ἐν ἑτέρῳ διεσπαρμένῳ δοξαζόμενον ὀρθῶς καὶ συναχθὲν περὶ ἑκάτερον ὡς συνάμφω μίαν ἀληθῆ δόξαν ἀποτελῇ.

lung von äusseren Schutzmitteln besonderer Art, deren nähere Bezeichnung als Kleider durch weiterschreitende Einteilung endlich gewonnen wird, dient eine eigene Kunst, das Bekleidungsgewerbe: und sie scheint gleichbedeutend mit der gesuchten Kunst des Webers, ebenso wie die Kunst des Königs der des Staatsmanns gleich ist. Ohne Anstand stimmt der junge Sokrates wieder zu. Die Worte, die Namen haben ihn aufs neue betrogen, so dass er *die realen Verhältnisse*, welche durch sie bezeichnet werden sollen, nicht *scharf ins Auge gefasst* hat. Er muss sich mahnen lassen: (c. XXII) „du bist der Erörterung nicht nachgekommen"; und der Eleate weist ihn, noch einmal von der Definition aus die einzelnen Glieder der Einteilung nach rückwärts bis zu dem allgemeinen Begriff der Herstellung von Schutzmitteln durchgehend, auf die sachliche Bedeutung der getroffenen Wortunterscheidungen hin. Darauf zeigt er ihm, dass die Kunst des Wollkrempelns und weiter die Herstellung von Kette und Einschlag durch die angewandten Unterscheidungen noch nicht von der Weberei abgetrennt ist, auch noch nicht die Tuchwalkerei und anderes. Es genügt auch nicht, dass wir im Unterschied von diesen die Weberei als die schönste und bedeutsamste der Künste und Fertigkeiten bezeichnen, deren Endzweck die Herstellung eines wollenen Kleides ist. Die *Definition* wäre zwar *nicht unrichtig, aber nur durch ein äusserlich zufälliges Merkmal zum Abschluss gebracht* (*λέγοιμεν ἄν τι ἀληθές, οὐ μὴν σαφές γε οὐδὲν οὐδὲ τέλεον* 281 d).

(c. XXIII) Schon die erste Teilung des Begriffs Herstellungskunst, von dem oben ausgegangen wurde, muss einem anderen Gesichtspunkte folgen als dort. Sie hat den Unterschied der unmittelbaren und der bloss vermittelten Herstellung zu beachten. Bloss vermittelnde Hilfskünste sind solche, die der unmittelbar herstellenden nur ihre Werkzeuge liefern; unter den unmittelbar mit der Sache sich befassenden ist dann die Walkerei oder Schneiderei (*κναφευτική*), die ihrerseits eine Unterart der Ausputzkunst (*κοσμητική*) ausmacht, von der Wollverarbeitung abzulösen; letztere ist in eine Flocken

vereinigende und Flocken schlichtende zu teilen, die vereinigende selbst in eine spinnende und zusammenflechtende. Die genauere Untersuchung der zusammenflechtenden macht mit dem Begriff von Kette und Einschlag bekannt, und endlich kommt man zu dem Schlusse: „wenn der in der Wollverarbeitung zur Geltung kommende Teil der vereinigenden Kunst durch gerade Verflechtung von Einschlag und Kette ein Geflechte zu stande bringt, so nennen wir das Erzeugnis ein wollenes Gewand und die hierin sich bethätigende Kunst Weberei“.

(c. XXIV) Es fragt sich, ob denn eine solche Definition von der Wollweberei nicht hätte sofort gegeben werden können, ohne jene weiten Umschweife mit den ewigen Einteilungen, ob diese also nicht ganz überflüssig waren. Diese Frage führt weiter zum Nachdenken darüber, was überhaupt für überflüssig und allzu umständlich und umgekehrt, was für ungenügend und allzu kurz zu erachten sei. Offenbar ist die Entscheidung darüber bei der Abmessungskunst (μετρητική) zu suchen. Aber diese hat zwei Abteilungen: nur die eine bezieht sich auf das Verhältnis beliebiger, rein willkürlich in Beziehung zueinander gesetzter Grössen, von denen sie die eine als grösser oder kleiner beurteilt in Vergleichung mit der andern, die eben damit in umgekehrtem Sinne sich bestimmt; die andere μετρητική dagegen misst „im Hinblick auf die für alles Werdende gegebene Naturbestimmtheit“ (κατὰ τὴν τῆς γενέσεως ἀναγκαίαν οὐσίαν) mit einem als zweckmässig angenommenen festen Massstab, dem μέτριον, und erklärt was von ihm nach der einen oder anderen Seite abweicht für zu gross oder zu klein. Sämtliche Künste beruhen ganz und gar darauf, dass sie ein Mass anwenden, nach dem sie ihren Stoff zu gestalten suchen, so auch die Kunst des Staatsmanns (und des Webers). Wer das Massgerechte im Unterschied von dem allzu Grossen und allzu Kleinen (ὑπερβάλλον und ὑπερβαλλόμενον) und den Gegensatz der eigentümlichen Bedeutung jenes von festem Massstab aus beurteilten „allzu gross und

allzu klein" zu dem in beliebiger Vergleichung zu Tag tretenden „grösser und kleiner" nicht anerkennt, für den hat darum die Frage nach dem Staatsmann, der als ein Sachverständiger (τεχνικός oder ἐπιστήμων) überhaupt nur auf Grundlage jener Voraussetzung bestehen kann, gar keinen Sinn — so wenig wie die Frage nach dem Sophisten für den, der daran festhält, es gebe kein Nichtseiendes. (c. XXV) Wenn es aber schon schwierig und umständlich war, darzuthun, dass man mit Recht und in welch bestimmter Bedeutung man von dem Nichtseienden als Wirklichem rede, so wäre der strenge Beweis für die Berechtigung und den guten Sinn der Anwendung dieses Massgerechten noch viel schwieriger. Doch kann es für den Zweck des Augenblicks genügen, auf das thatsächliche Bestehen der verschiedenen τέχναι zu verweisen, die eben nur auf dem mit Anwendung jenes Begriffs gewonnenen Boden möglich sind und also durch ihr Bestehen die Gültigkeit und Wirklichkeit eines festen Maasses bezeugen.

Die Berücksichtigung jener zweiten Art der Abmessungskunst giebt dem Satze, den man von sophistisch gebildeten Leuten oft aussprechen hört, als ob darin eine ganz besondere Weisheit läge: „dass alles in der Welt sich müsse messen lassen". (ὡς ἄρα μετρητικὴ περὶ πάντ᾽ ἐστὶ τὰ γιγνόμενα), erst seinen richtigen Sinn. Jene selbst denken dabei freilich nur an die erste Art der Abmessungskunst, weil sie nichts von Dialektik verstehen, deren Forderungen lauten, man dürfe über dem ins Auge fallenden Gemeinsamen, das viele Erscheinungen verbindet, etwaige wesentliche Verschiedenheiten, durch die sie zugleich getrennt sein können, nicht vernachlässigen, und umgekehrt dürfe man durch den ermüdenden Eindruck mannigfaltiger Ungleichheit, den eine beobachtete Vielheit zunächst erregen möge, sich nicht abhalten lassen, in ihren Gliedern das Verwandte aufzusuchen, um es zu begrifflicher Einheit zusammenzufassen. Unbekümmert darum nehmen sie zusammen was wesentlich (κατ᾽ εἴδη) verschieden ist, und reissen auseinander was zusammengehört.

(c. XXVI) Machen wir aber jetzt die Anwendung auf die oben aufgeworfene Frage. Wie der Zweck des Buchstabierens nicht die Kenntnis der eben vorliegenden Buchstabenverbindungen ist, sondern das Lesenlernen überhaupt, so war der Zweck der vielen Begriffseinteilungen nicht etwa bloss die Definition des Staatsmanns, geschweige denn die des Webers — kein vernünftiger Mensch würde sich mit ihr lange Mühe geben; wollte er einem andern den Begriff des Webers deutlich machen, so würde er ihm eben den Mann in seiner Hantierung zeigen, *ῥᾳδίως, χωρὶς λόγου*: und ebenso bei jedem Begriff dessen Merkmale sich sinnlich nachweisen lassen —, sondern der Zweck solcher Einteilungen ist Übung zur Erlangung dialektischer Gewandtheit überhaupt (*τοῦ περὶ πάντα διαλεκτικωτέρους γίγνεσθαι*), die darin besteht, dass man über jedes Ding Auskunft geben sowie die von anderen darüber vorgebrachten Erklärungen beurteilen kann, und deren Besitz allein die Erkenntnis der unkörperlichen Wesenheiten ermöglicht, die schöner und gehaltvoller sind als alles Sinnliche. Nach diesem Zwecke ist jede Ausführung, sofern sie nicht eben blosses Spiel wäre, das keinen Zweck ausser sich anerkennt, auch hinsichtlich der Länge und Ausführlichkeit in erster Linie zu beurteilen; nur in zweiter Linie kommt auch die Rücksicht auf möglichst rasche Lösung der einzelnen Frage, die eben gestellt ist (die *ζήτησις τοῦ προβληθέντος* 286 d), in Betracht. Wer von einem anderen Gesichtspunkt aus oder ohne zeigen zu können, dass der Hauptzweck thatsächlich auf andere Weise besser erfüllt würde, tadelt und etwa die Umständlichkeit einer Darlegung oder die Rückkehr einer Erörterung zu ihrem Ausgangspunkt (*λόγων μήκη καὶ τὰς ἐν κύκλῳ περιόδους*) bemängelt, der verdient lediglich keine Beachtung.

(c. XXVII) Kehren wir nun, mit dem Muster der Definition des Webers in der Hand, wieder zu dem König zurück. Entsprechend dem, wie jene eingeleitet wurde, wollen wir beginnen mit der Unterscheidung von mittelbar und unmittelbar beteiligten Künsten (*τέχναι ξυναίτιοι*

— αἴτιαι) unter denen, welche sich auf den Staat beziehen. Eine weitere Durchführung der Zweiteilung ist hier nicht möglich, also muss man κατὰ μέλη, εἰς τὸν ἐγγύτατα ὅτι μάλιστα ἀριθμόν, teilen. Arten, in denen die mittelbar beteiligten sich bethätigen, sind das πρωτογενὲς εἶδος, d. h. die Gewinnung von allerlei Rohprodukten, ferner die Herstellung von Werkzeugen im engeren Sinn, von Gefässen, Fahrzeugen, Schutzhüllen und -bauten, Spielzeug (wozu die Schmuckgegenstände gehören, auch alle Kunstdarstellung) und Nahrungsmittel. (c. XXIX) Diese sieben Arten befassen alle leblosen Besitzgegenstände: was vergessen scheint, wie z. B. das Geld oder die Siegelringe, lässt sich unter diese oder jene Rubrik einreihen, wenn auch nicht ganz ohne Künstelei. (Eine eigene Gattung z. B. von Geprägtem zu bilden, wäre unnatürlich.) Der lebende Besitz aber fällt, soweit er in Tieren besteht, unter die oben erwähnte ἀγελαιοτροφική. Damit sind die mittelbar beteiligten Künste abgethan. Schwieriger ist es, die Vertreter derer, die noch übrig sind, von dem Staatsmann zu trennen. Sehen wir uns die Leute aber näher an. Zunächst fällt unser Blick auf das Heer der Sklaven, die noch zum lebenden Besitz gehören. Dass sie keinen Anspruch erheben können, als Herren geachtet zu werden, ist ohne weiteres klar. Eben dasselbe leuchtet von den Freien ein, welche sich selbst in dienende Stellung begeben, z. B. von den Händlern und Verkäufern irgendwelcher Ware, die sie für den Produzenten vertreiben, von Herolden und Männern, die ihre geistige Kraft und Arbeit anderen vermieten (ὅσοι περὶ γράμματα σοφοὶ γίγνονται πολλάκις ὑπηρετήσαντες κτλ. 290 b). Auch die Seher und Priester (μαντικὴν ἔχοντες . . καὶ τὸ τῶν ἱερέων γένος) können ihre Ansprüche nicht durchsetzen; denn, soviel sie sich auf ihre Kunst einbilden und so hoch sie geschätzt wird (nicht bloss bei den Ägyptern, wo der König zugleich die höchste Priesterweihe empfängt, sondern selbst in Griechenland): es ist doch nur eine dienende Kunst (διάκονος τέχνη). Weiter bietet sich zur Prüfung ein bunter, vielgestaltiger Schwarm dar, unter dem sich

auch die thatsächlichen Machthaber der Staaten mit ihrem Gefolge befinden, ausserdem alle möglichen abenteuerlichen Gestalten, Kentauren und Satyrn, Löwen, Füchsen, Affen u. s. w. (τοῖς ἀσθενέσι καὶ πολυτρόποις θηρίοις) ähnlich, in der Kunst des Scheines und Trugs, aller Gaukelei und Zauberei wohl erfahren: Sophisten ersten Ranges. Es scheint fast unmöglich, aus diesem bunten, sinnbethörenden Gewirr den wahren Staatsmann herauszufinden.

(c. XXXI) Durch Unterscheidung von Verfassungsformen (σχήματα πολιτείας), der Alleinherrschaft, der Herrschaft von wenigen und von vielen und durch weitere Zerlegung der ersten Abteilung in Königtum und Tyrannis, der zweiten in Aristokratie und Oligarchie, werden wir nicht gefördert. Die Merkmale der Zahl der Herrschenden nebst den Unterschieden von Zwang und Freiwilligkeit, Armut und Reichtum, Gesetz und Gesetzlosigkeit sind nur äusserlich und nebensächlich. Dagegen ist die Entscheidung zu treffen von dem oben schon festgestellten und in der ganzen ersten Einteilung festgehaltenen Merkmal des Begriffs der Herrscherkunst, dass sie auf Wissen beruht, eine ἐπιστήμη ist. (c. XXXII) Es leuchtet ein, dass diese königliche ἐπιστήμη — vielleicht die schwierigste und bedeutsamste, die es überhaupt giebt, obgleich sich freilich viele so gebärden, als ob sie sie ohne weiteres verständen —*, nur bei einem oder zweien oder ganz wenigen innerhalb eines Staates von mässigem Umfang (z. B. einer χιλίανδρος πόλις) sein kann. Ob diese wirklich Gelegenheit haben, als Herrscher ihre Kunst zu bewähren, und, wenn das der Fall ist, ob sie dann mit oder ohne Zwang, ob sie nach Gesetz und Brauch oder ohne Gesetz und gegen das Herkommen die Herrschaft führen, ob sie reich sind oder arm: das ist ganz gleichgültig. Auch auf die einzelnen Massregeln, die sie im Besitz der Herrschermacht treffen mögen, kommt es nicht an: ob sie etwa töten und verbannen oder umgekehrt Verbannte und Fremde in die Stadt aufnehmen.

---

* ergänzt aus 302 b, wozu 290 a und 290 c zu vergleichen.

Wahre Staatsmänner und Könige sind sie, wenn sie mit Verständnis ihrer Aufgabe (κατὰ τέχνην) regieren, d. h. mit Einsicht und Gerechtigkeitssinn nach Kräften den Staat in wahrer Tüchtigkeit erhalten und fördern: ebenso wie der ein Arzt ist, der die Kunst zu heilen versteht, mag er zu diesem Erfolg seine Patienten dieser oder jener schmerzhaften Kur unterwerfen, mag er dazu ihre Zustimmung haben oder nicht, mag er an Bücher und Vorschriften sich halten oder davon abweichen, mag er reich sein oder arm; und eben nur *diejenige Staatsverfassung ist die richtige*, bei welcher *die Herrschenden* in Wahrheit und nicht bloss dem Schein und Glauben nach *sachkundig* (ἐπιστήμονες) *sind*, alle anderen aber sind nicht als echte und wirkliche Verfassungen anzuerkennen, sondern nur als mangelhafte Nachahmungen der einzig wahren: auch die, welche man wegen ihrer guten Gesetze (ὡς ἐυνόμους) preist, nur eben weniger misslungen als die anderen (293 e).

Dem jungen Sokrates macht nur das eine Bedenken, dass es dem Herrscher gestattet sein solle, ohne Gesetze zu herrschen. Doch lässt er sich leicht von der *Mangelhaftigkeit eines jeden Gesetzes* überzeugen, das mit seinen starren, unveränderlichen Buchstaben den vielfältigen und wechselnden Verhältnissen der menschlichen Dinge niemals vollständig gerecht werden kann und einem pedantischen, jeder Belehrung unzugänglichen Menschen gleicht. Wenn unzweifelhaft die Gesetzgebung dem König zukommt, so ist doch eine vernünftige Entscheidung desselben von Fall zu Fall der Anwendung eines Gesetzes vorzuziehen. (c. XXXIV) Aber freilich, es ist nicht möglich, dass der einzelne von Fall zu Fall alles selbst entscheide, so wenig, wie der Turnlehrer, der viele Schüler zu gemeinsamen Übungen vereinigt, dabei auf die besonderen Verhältnisse eines jeden derselben Rücksicht nehmen kann. Darum sind allgemeine Vorschriften und Gesetze, ob geschrieben oder ungeschrieben, ganz gut und nützlich: nur muss eben der, welchem es zukommt, solche zu geben, auch ermächtigt sein, sie zu ändern und durch neue

zu ersetzen. So wird ja auch ein Arzt, der über Land geht, wohl seinen Patienten Vorschriften erteilen, an welche sie sich halten sollen. Kommt er dann aber wieder zu ihnen zurück, so hält er sich durch solche Vorschriften nicht selbst für gebunden, sondern er wird neue Erfahrungen, die er unterdessen etwa gemacht hat, benützen und veränderten Umständen durch eine Veränderung seiner Behandlung Rechnung tragen. *In jeder Wissenschaft und wahren Kunst wäre das unbedingt starre Festhalten an einmal aufgestellten Regeln absolut lächerlich.* Das gilt auch für Festsetzungen darüber, was als recht und unrecht, löblich und schimpflich, gut und schlecht zu gelten habe. (c. XXXV) Das gewöhnliche Urteil freilich lautet, eine Änderung der einmal getroffenen Bestimmungen sei auch dem, der sie durch bessere zu ersetzen wüsste, nur erlaubt, wenn es ihm zuvor gelinge, durch Überredung die andern dafür zu gewinnen (*τὴν πόλιν πείσαντα, ἄλλως δὲ μή*). Der Arzt kennt solche Rücksichten nicht. Heilt er mit Zwang und wider Willen des Kranken, so darf man sein Verfahren jedenfalls nicht als Versündigung gegen den Geist seiner Kunst ausgeben, die dem Körper anstatt Heilung Krankheit bringen müsste. Ebenso ist es einfach lächerlich, wenn man den, welcher gegen Gesetz und Herkommen besseres Recht, höhere Tüchtigkeit und Sittlichkeit im Staate erzwingt, tadelt, als hätte er *unsittlich, unrecht und schlecht* gehandelt. Denn diese Worte bezeichnen *Versündigungen gegen den Geist der Staatskunst* (296 c), „und nichts begründet einen Vorwurf, was einsichtsvolle Herrscher immer thun mögen, solang sie das *eine* grosse Ziel im Auge behalten, dass sie den Unterthanen immer das nach den vernünftigen Gesetzen der Kunst bestimmte Recht zu teil werden lassen, und im stande sind, sie nicht nur zu erhalten, sondern auch, soweit es überhaupt möglich ist, veredelnd auf sie einzuwirken.“ (c. XXXVI) Der junge Sokrates, welcher geneigt war, das gewöhnliche Urteil über diese Dinge nachzusprechen, ist schliesslich vollständig von der Richtigkeit der Ausführungen

des Eleaten überzeugt, und dieser weist noch einmal nachdrücklich darauf hin, dass im Besitze des staatsmännischen Wissens, das den wahren Herrscher ausmache, jedenfalls nur ganz wenige sein können und dass die Verfassungen der bestehenden Staaten, die dieses nicht zur Bedingung der Herrschaft machen, nur mehr oder weniger gelungene Nachahmungen der richtigen Staatsverfassung seien.

Allerdings, führt er weiter aus, *wo nicht die richtigen Männer an der Spitze des Staates stehen, da ist es das beste, wenn sie* in der Ausübung der Herrschaft *durch gute Gesetze gebunden sind.* Auch dies lässt sich durch *Gleichnisse* verdeutlichen. Liessen wir misstrauisch den Arzt seine Kranken nicht nach eigenem Gutdünken behandeln, den Steuermann das Schiff, in dem er uns führt, nicht leiten, wie er selbst es für richtig erkennt, sondern würden in einer Volksversammlung oder einer Klassenversammlung der Reichen auf Antrag beliebiger nur zum Teil sachverständiger Redner Grundzüge feststellen, nach denen die ärztliche Behandlung und die Führung der Schiffe durchzuführen sei, so wäre das zwar recht thöricht. Träfen wir aber dazu noch die Einrichtung, dass alljährlich durchs Los Leute zur Ausübung des ärztlichen Berufs und zur Führung der Schiffe bestimmt würden, sei es aus dem ganzen Volke ohne Unterschied oder aus der Zahl der Reichen, (c. XXXVIII) setzten Gerichte ein, vor denen die Gewählten nach Ablauf des Jahres Rechenschaft abzulegen hätten, wobei jedem die Anklage freistünde und jede Abweichung von der Instruktion und dem alten Brauch als Vergehen beurteilt und bestraft würde; erliessen wir ferner die gesetzliche Verordnung, dass über Heilkunst und Steuerkunst niemand eine selbständige Untersuchung anstellen dürfe, deren Ergebnis mit den überlieferten Regeln in Widerspruch geraten könnte, und würden jedem, der sich das trotzdem herausnähme, deshalb die Fachkenntnis absprechen, würden ihn als überhirnigen Gesellen (μετεωρολόγος) und sophistischen Schwätzer brandmarken und als gefährlichen Verderber der Jugend, der sie überreden

wolle, beim Erlernen der Steuermanns- und Heilkunst sich nicht um die gesetzliche Normierung zu kümmern, ihn vor Gericht fordern und mit den schwersten Strafen belegen, weil er weiser sein wolle als das altehrwürdige Gesetz — so wäre das an sich eine noch unglücklichere Einrichtung. Auch ist klar, dass jegliche Kunst durch ein derartiges Gesetz, das freie Forschung und Kritik verböte, vollständig und unwiederbringlich zu Grunde gerichtet würde. (Diese Folgerung hat der junge Sokrates gezogen, der mehrfach die Schilderung des Eleaten mit Bemerkungen begleitet; er fügt noch bei: „unser Leben, das schon mühselig genug ist, würde so für die Zukunft vollständig unerträglich.“) (c. XXXIX) Aber allerdings (fährt der Eleate fort): wenn wir einmal durch den Zufall des Loses ausgeschiedene oder sonst planlos herausgegriffene Männer mit Ausübung einer Kunst betrauen, dann müssen wir wohl für diese, die gemeinhin nichts von ihr verstehen, auch bindende Vorschriften haben; und wenn sie aus Gewinnsucht oder Bequemlichkeit (*χάριτος ἰδίας ἕνεκεν*) oder in reinem Unverstand über solche Vorschriften, die immerhin aus reicher Erfahrung abgeleitet sind, sich hinwegsetzten, so wäre das noch viel schlimmer.

Die Herrschaft nach geschriebenen Gesetzen, deren *Inhalt* von einem einsichtigen Mann festgestellt ist, kann also immer noch als eine *annehmbare Nachbildung der richtigen Vernunftherrschaft* des wahren Staatsmanns gelten, und offenbar ist für alle die Staatsformen, wo die Regierungsgewalt nicht in den Händen eines einzigen oder nur ganz weniger ruht, die Befolgung geschriebener Gesetze noch das Rätlichste. Ein *schlechterer Versuch* zur Nachahmung des allein wahren Zustands ist es, wenn Leute, die selbst keine tiefere Einsicht besitzen, der *Form nach* sich jenen idealen Staatsmann zum Vorbild nehmen und sich in Besorgung der Regierungsgeschäfte die Freiheit anmassen, nach ihrem Gutdünken es anders zu machen, als die Gesetze vorschreiben. Darum kann nur die gesetzliche Demokratie und Aristokratie als gute Nachahmung der richtigen Staats-

verfassung anerkannt werden; auch unter den Monarchien übrigens nur die an Gesetze sich haltende Königsherrschaft: der ohne Gesetz regierende Alleinherrscher lässt sich entweder durch Schlechtigkeit und Thorheit (ἐπιθυμία und ἄγνοια) zur Missachtung der Gesetze bestimmen, dann ist er wie Oligarchen und die Führer einer gesetzlosen Demokratie ein Zerrbild des wahren Herrschers; oder er ist durch Wissen und Tüchtigkeit über die Gesetze erhaben, dann ist seine Herrschaft überhaupt keine Nachahmung des Richtigen, sondern selbst ideal. Das Misstrauen der Menschen steht der Begründung einer solchen Herrschaft des echten Staatsmanns im Wege; und so behelfen sie sich anstatt ihrer, die alle beglücken würde, mit ihren mehr oder minder kümmerlichen Nachbildungen. Freilich mag es auch zweifelhaft scheinen, ob so leicht ein Mann gefunden würde, der als geborener Herrscher, „wie der König im Bienenschwarm, an körperlicher Bildung und Geist allein alle andern unverkennbar übertreffend“ (301 e), würdig wäre, die Leitung des Staats zu übernehmen. Übrigens darf man sich, da in allen thatsächlich bestehenden Staaten den Regierenden das wirkliche Verständnis fehlt, nicht wundern, dass so viel Schlimmes in ihnen vorkommt und so viel Unglück ihnen widerfährt; im Gegenteil muss es wundernehmen, dass es nicht noch viel betrübter in der Welt aussieht. Der lange Bestand auch schlecht eingerichteter Staaten zeigt, was für ein widerstandsfähiges Gebilde der Staat doch von Natur ist. — (c. XLI) Eine gelegentlich noch angestellte Vergleichung der verschiedenen Notbehelfe, der ἀναγκαῖαι πολιτεῖαι, hinsichtlich ihrer Erträglichkeit ergiebt folgendes: soweit sie gesetzlich sind, kann man am besten noch unter einem König leben, am wenigsten gut in der Demokratie; umgekehrt, soweit sie gesetzlos sind, wird man am erträglichsten in der Demokratie durchkommen, der es wegen der Zersplitterung ihrer Regierungsgewalt zu allem an Kraft und Nachdruck fehlt, so dass sie, mit den andern Verfassungen verglichen, weder im Guten noch im Schlimmen viel ausrichten kann,

und am übelsten sich unter einem Tyrannen befinden; während die Klassenherrschaft auch in dieser Hinsicht in beiden Fällen (ob sie nun als *ἀριστοκρατία* sich an Gesetze hält oder als *ὀλιγαρχία* um solche sich nichts kümmert) eine mittlere Stellung einnimmt (302 e f.).

Himmelhoch über all diesen Verfassungen aber (*πασῶν γὰρ ἐκείνην γε ἐκκριτέον, οἷον θεὸν ἐξ ἀνθρώπων, ἐκ τῶν ἄλλων πολιτειῶν* 303 b) steht die wahre. Und indem wir des Unterschieds derselben von ihnen allen uns bewusst geworden sind, haben wir auch den wahren Staatsmann von all den Sophisten getrennt, die eben nur als Nachahmer seiner Kunst sich erweisen, haben die Kentauren und Satyrn und jenen ganzen bunten, abenteuerlichen Schwarm abgewiesen. Jetzt beginnt aber erst die eigentliche Schwierigkeit: erst von den unedlen Bestandteilen, von Erde und Gestein, ist das Gold, das wir suchen, geschieden; die Feuerläuterung steht bevor. (c. XLII) Näher verwandt mit der Staatskunst als alle bisher zur Seite geschobenen Künste sind die Feldherrnkunst, Rechtsprechung und edle, Begeisterung weckende Redekunst (*ὅση βασιλικῇ κοινωνοῦσα ῥητορεία πείθουσα τὸ δίκαιον ξυνδιακυβερνᾷ τὰς ἐν ταῖς πόλεσι πράξεις*). Sie sind aber verschieden von ihr ebenso wie die Einsicht darein, ob es gut sei, irgend eine Wissenschaft oder ein Handwerk zu erlernen, (als Beurteilung ihres Werts und Erfolgs) von diesen selbst und ihrer Erlernung verschieden ist. Das Verhältnis, in dem sie zu einander stehen, wird dadurch bezeichnet, es müsse die den Wert einer anderen Kunst beurteilende auch die Herrschaft über sie behaupten. So erscheinen selbst Redekunst, Feldherrnkunst und Rechtsprechung als Dienerinnen einer übergeordneten Kunst (*δεσπότις τέχνη*), die nicht selbst ausführt und handelt, sondern denen, die zu handeln berufen sind, gebietet, damit sie nur im richtigen Augenblick, den zu ermessen ihr überlassen bleibt, mit ihren folgenschweren Massregeln eingreifen — und diese, alle anderen Künste im Staat beherrschende, die Fäden ihres Ge-

spinsts in der Hand haltende und richtig zusammenwebende Kunst ist eben die des Staatsmanns.

(c. XLIV) Es bleibt nur übrig, im Anschluss an das oben eingeführte Musterbeispiel der Weberei genauer darzustellen, „welcher Art das Gewebe der königlichen Staatskunst ist, auf welche Weise sie es zusammenflicht und welche Art von Gespinst sie hervorbringt“. Die Darstellung ist nicht ganz einfach; denn man muss eine Betrachtungsweise anwenden, die den Streitkünstlern willkommene Angriffspunkte geben wird und auch der gewöhnlichen Ansicht zuwider ist, nach der alle Stücke der menschlichen Vollkommenheit verwandt wären (*πάντα τὰ τῆς ἀρετῆς μόρια λέγεταί που φίλια*). Es giebt in der That zwei Arten von Vorzügen (*εἴδη* der *καλά*), die in einem Gegensatz zu einander stehen, der sich sowohl in den Verhältnissen der körperlichen Natur als auf geistigem Gebiet geltendmacht: zu der einen gehört Feuer, Schnelligkeit, Mut; die andere Art ist die der ruhigen Entwicklung und befasst das Allmähliche, Sanfte, Gesetzte. Beide werden nur unter Umständen, *ἐν καιρῷ*, geschätzt, können aber unter anderen Umständen ungeschickt, *ἄκαιρα*, sein und erhalten dann keine lobenden, sondern tadelnde Bezeichnungen. Nur schwer wollen sie sich praktisch vereinigen lassen (*οὔτ' ἀλλήλαις μιγνυμένας ἐφευρίσκομεν ἐν ταῖς περὶ τὰ τοιαῦτα πράξεσιν*), und die einzelnen Menschen befinden sich, teils nach der einen, teils nach der andern Seite veranlagt, zu einander in einem Gegensatz der Stimmung (c. XLV) und geraten miteinander in Widerspruch des Urteils über dieselben Dinge, da jeder die Erscheinungen, die seinem Wesen verwandt sind, lobt, die entgegengesetzten tadelt. Solche Gegensätze und Widersprüche sind nur anregend und unterhaltend, solange sie auf Nebensächliches beschränkt bleiben, aber gefährlich werden sie, ja geradezu verderblich für den Staat, wenn sie auf die gesamte Lebensauffassung sich erstrecken und dann in einseitiger Gestaltung der ganzen Lebensordnung ihren Ausdruck finden. Die ruhigen Naturen nämlich, die nur mit

ihren eigenen Angelegenheiten sich befassen und mit jedermann Frieden halten wollen, vergessen, sich selbst überlassen, nach und nach die Übung des Muts und der Tapferkeit; sie werden unkriegerisch und reizen dadurch ihre Nachbarn zum Angriff, „und so verscherzen sie oft in wenigen Jahren, ehe sie sich dessen versehen, das Gut der Freiheit für sich, ihre Kinder und den ganzen Staat". Dagegen die, welche heftigen und aufgeregten Wesens sind, verwildern allmählich, fangen mit jedermann Streit an und richten dadurch schliesslich auch ihr Vaterland zu Grunde. (c. XLVI) Darum muss die Staatskunst durch Beaufsichtigung der ihr untergeordneten Künste dafür Sorge tragen, dass die Gegensätze niemals zu schroff werden und keine einseitige Entwicklung stattfinde; sie muss, dem Beispiel der Weberei folgend, die alle schlechten und unreinen Fäden rücksichtslos wegwirft, die guten entgegengesetzter Art aber kreuzweise zum festen, haltbaren und weichen Gewebe ineinanderwebt, den Staat von allen unedlen Elementen mit rücksichtsloser Strenge reinigen, indem sie Todesstrafe, Verbannung, Entziehung der persönlichen Freiheit und die härtesten Züchtigungsmittel anwendet: die guten Elemente entgegengesetzter Anlage aber so eng als möglich miteinander verbinden und namentlich darauf acht haben, dass in den leitenden Stellen, als *ἄρχοντες*, zugleich stets Männer von ruhigem und sanftem und solche von erregbarem, mutigem Temperament sich befinden (311 a). Das festeste Band, mit dem sie alle zusammenhalten kann, ist „die auf sicherem Grunde ruhende, wirklich wahre Meinung darüber, was löblich, recht und gut ist und das Gegenteil davon" (*ἡ τῶν καλῶν καὶ δικαίων πέρι καὶ ἀγαθῶν καὶ τῶν τούτοις ἐναντίων ὄντως οὖσα ἀληθὴς δόξα μετὰ βεβαιώσεως*). Wer nicht im stande ist, dieses geistige Band herzustellen und mittels guter Erziehung eine gemeinsame, richtige Überzeugung von dem, was Menschenpflicht und -beruf ist, in den Herzen der Bürger zu begründen, der ist eben kein Staatsmann oder König (309 d). Die Wirkung jener anerzogenen Überzeugung (*ἀλήθεια*) aber

ist Beruhigung der stürmischen und Festigung der sanften Naturen. Zu dem geistigen Bande kommt ein leibliches, das in der Ausgleichung der Gegensätze durch zweckmässige eheliche Verbindungen liegt, für deren Abschluss keine Erwägung der Bequemlichkeit (der ἐν τῷ παραχρῆμα ῥᾳστώνῃ) den Ausschlag geben, besonders weder Geld noch vornehme Abkunft berücksichtigt werden darf, sondern nur der Gesichtspunkt in Betracht kommt, dass die natürliche Anlage des einen Teils in der des anderen ihre Ergänzung finde, weil sonst Einseitigkeiten von Geschlecht zu Geschlecht sich mehr befestigen und nach einigen Generationen in Weichlichkeit oder Roheit ausarten. Dieses sinnliche Band ist leicht herzustellen, wenn vorher das geistige gewoben, wenn die Gemeinsamkeit der Überzeugung über das, was recht und gut ist, vorher geschaffen ist.

Die Aufgabe des Staatsmanns ist erklärt und *damit auch die Definition des Staatsmanns gefunden*. Sie wird zum Schluss wiederholt in dem Satze: „So erklären wir, dass die Vollendung des Gewebes der staatsmännischen Thätigkeit darin liege, dass die Charakterzüge der feurigen (ἀνδρείων) und ruhigen (σωφρόνων) Naturen kreuzweise ineinander verwoben werden: indem die königliche Kunst sie zu einer Lebensgemeinschaft in Einmütigkeit und Freundschaft verbindet und so das prächtigste und beste, dem allgemeinen Bedürfnis dienende Gewebe herstellt, mit dessen Verflechtungen sie zugleich alle übrigen Staatsangehörigen, Sklaven wie Freie, zusammenhält, und indem sie so durch ihre Leitung und Obhut dem Staat das höchste Mass von Glückseligkeit verschafft, das für ihn erreichbar ist.“

Philebos.

Philebos** und Sokrates sind bezüglich der *Bestimmung* des *ἀγαθόν* (des höchsten Guts) in einen Gegensatz geraten. Philebos selbst, dem es unerschütterlich feststeht, dass die Lust (*ἡδονή*) vor allem anderen den Vorrang behaupte, lässt sich auf nähere Prüfung der Sache gar nicht ein; aber Protarchos ist gewillt, in der Auseinandersetzung mit Sokrates dessen Rolle zu übernehmen. So werden auf Sokrates' Mahnung vor allem die beiden sich widersprechenden Definitionen scharf herausgestellt: einerseits *Freude, Lust, Genuss* und was dazu stimme sei das *ἀγαθόν*, und zwar für alle lebenden Wesen; andererseits, was Sokrates vertritt, *Vernunftbethätigung* in Gedanken und Erinnerungen und was damit verwandt, richtiges Urteilen und Schliessen sei wenigstens für die dazu befähigten Wesen mehr wert als die Lust und überhaupt für sie die Quelle des grössten möglichen Nutzens (*ὠφελιμώτατον ἁπάντων εἶναι πᾶσι τοῖς οὖσί τε καὶ ἐσομένοις*). Weiter wird beiderseits anerkannt, dass es sich nun um den Nachweis handelte, entweder der in Regungen der Freude oder der in Bethätigung der Vernunft bestehende psychische Zustand verbürge allen Menschen ohne Ausnahme ihre Glückseligkeit. I.

---

* Die Zahlen sind mit Rücksicht auf die nachfolgende Übersicht über die Gliederung des Dialogs gesetzt.

** Durch ὁ καλός gekennzeichnet, also wohl ein Jüngling.

Sokrates lenkt dann sogleich die Aufmerksamkeit noch auf die Möglichkeit, dass ein dritter Zustand bei der Ausmalung der Glückseligkeit sich könnte als ihr entsprechend und damit wertvoller zu erkennen geben, und lässt sich von Protarchos einräumen, dass dann unter jenen beiden, die hinter ihm zurückstehen müssten, immerhin derjenige den Vorzug verdiente, der diesem dritten näher verwandt schiene. Auch den nur noch stumm zuhörenden Philebos möchte er gern zu diesem Zugeständnis drängen, aber dieser beharrt nur steif und fest auf seinem Spruche, dass eben die Lust unter allen Umständen den Vorrang behaupte, und weist eine Untersuchung darüber fast wie eine Versündigung gegen die göttliche Person der Aphrodite zurück.

12. (c. III) Nachdem Sokrates durch eine leichte Seitenbemerkung diese religiös klingende Phrase abgewiesen, schickt er sich an, die Bedeutung des Wortes Lust (ἡδονή) ins Auge zu fassen und ihr Wesen (ἥντινα φύσιν ἔχει) klarzulegen. Unter dem einfachen Worte verbergen sich sehr verschiedenartige, in mancher Hinsicht sogar einander entgegengesetzte Ausgestaltungen des Begriffs. Man rede von der Lust des unsittlichen Menschen und auch von der Lust des sittlich Guten, die eben aus seiner Sittlichkeit entspringe; von der Lust des Thoren und des Weisen, der seiner Einsicht sich freue. Protarchos will nicht gelten lassen, dass ein Lustgefühl als solches zu einem andern Lustgefühl sich gegensätzlich verhalten könne, wenn auch beide aus den entgegengesetzten Anlässen (ἀπ᾽ ἐναντίων πραγμάτων) hervorgehen. Sokrates aber zeigt ihm an bekannten, sinnenfälligen Beispielen, wie dem der Farben, dass Unterarten derselben Gattung nicht bloss überhaupt voneinander verschieden zu sein pflegen, sondern dass sie zum Teil, wie schwarz und weiss, miteinander kontrastieren. Das treffe nun auch auf die ἡδοναί zu und es folge daraus, dass man ausser dem Gattungsnamen ihnen eben kein anderes gemeinsames Prädikat beilegen, also nicht alle als „gut“ bezeichnen dürfe. Einen Augenblick will er trotzdem noch der Unterscheidung einzelner Arten von

ἡδοναί sich widersetzen. Aber die Mahnung des Sokrates, er solle doch nicht durch kindische Rechthaberei ihn selbst zu ähnlichem Verhalten treiben: denn wenn beide so auch den Ruhm der Unbesiegbarkeit im Wortgefecht retteten, so komme für die Sache nichts dabei heraus, geht ihm zu Herzen; (c. IV) zumal da der Mahnende durchblicken lässt, wie auch er selbst wohl von seiner Definition könnte abgedrängt werden, indem ja auch die Vernunftthätigkeit in recht verschiedenen Formen zur Äusserung komme.

3.

So scheint also für eine unbefangene, rein sachliche Untersuchung darüber, worin das höchste Gut wirklich bestehe (πότερον ἡδονὴν τἀγαθὸν δεῖ λέγειν ἢ φρόνησιν ἢ τρίτον ἄλλο εἶναι), der Platz frei gemacht zu sein. (c. V) Allein Sokrates findet noch eine *vorbereitende Erörterung* nötig, über die Übereinstimmung erzielt sein müsse, betreffs einer Frage, die immer Schwierigkeiten mache, teils absichtlich aufgesuchte, teils unvermutet sich einstellende, nämlich der *Frage nach dem Verhältnis der Einheit zur Vielheit.* Protarchos versteht das so, als wollte Sokrates ihn mit den längst abgegriffenen sophistischen Kniffen aufhalten, die darin bestehen, dass man einem Subjekt unter Anwendung ganz verschiedener Massstäbe und Vergleichungsgegenstände entgegengesetzte bezügliche Prädikate zuschreibt, z. B. gross und klein, schwer und leicht, und daraus Widersprüche ableitet. Aber dergleichen erklärt Sokrates für Kinderspiel; ebenso auch die Frage, wie es zu begreifen sei, dass man an dem einzelnen sinnlichen Gegenstand viele Teile unterscheide und sie doch zusammen nur eine Einheit bilden lasse. Dagegen zeige sich die ernste, der Untersuchung bedürftige *Schwierigkeit bei den begrifflichen Einheiten,* ob sie sich nun auf sinnliche oder unsinnliche Dinge beziehen (ὅταν τις ἕνα ἄνθρωπον ἐπιχειρῇ τίθεσθαι καὶ βοῦν ἕνα καὶ τὸ καλὸν ἓν καὶ τὸ ἀγαθὸν ἕν, περὶ τούτων τῶν ἑνάδων κτλ. 15 a). Und zwar finde sie in drei Fragen ihren Ausdruck: 1. ob es derartige Einheiten (μονάδες) überhaupt in Wirklichkeit (ἀληθῶς) gebe? 2. ob jede von ihnen als sich selbst

gleich und unwandelbar* zugleich noch durch besondere Bestimmtheiten (als *αὕτη*) ausgezeichnet [und so von andern unterschieden] werden dürfe? 3. wie sie denn in den zahllosen (*ἀπείροις*) einzelnen Dingen der veränderlichen Welt gegenwärtig sein könnten: ob immer nur zu einem Teile oder als Ganze, so dass sie — was am allerunmöglichsten scheinen wolle —** wirklich identisch wären in ihrer [begrifflichen] Einheit und [empirischen] Vielheit. Diese Fragen seien die Quelle aller Ratlosigkeit und ihre richtige Beantwortung Voraussetzung alles Erfolgs. — Protarchos glaubt im Sinne aller Anwesenden zu handeln, wie er demgemäss den Sokrates zu ihrer Inangriffnahme ermuntert.

b) (c. VI) Dieser weist auf die Thatsache hin, dass Zerlegung der Einheit in eine Mehrheit in jedem Satze sich finde, den überhaupt Menschen aussprechen, dass Urteil und Aussage selbst eben darin bestehen. Man beachte das freilich für gewöhnlich nicht, und junge Leute, die man zum erstenmal darauf aufmerksam mache, glaubten dann ohne weiteres wunder was für einen Fund an Weisheit daran zu besitzen, den sie jedermann zeigen müssten, wobei sie dann mit dem nächsten besten in eristischem Streit (15 e; vgl. 17 a) sich versuchten, aber nur Verwirrung der Gedanken zu stande brächten. Es müsse — auch Protarchos, der nun nicht mehr nachlassen will, stimmt eifrig zu (obgleich ihm eine Abkürzung der Untersuchung erwünscht wäre) — ein Weg gefunden werden, der durch die Verwirrung durchleitet. Immer, versichert Sokrates, habe er ihn zu wandeln gesucht, aber oft habe er ihn auf unsicherem Boden verloren. Es sei leicht, diesen Weg zu zeigen, aber sehr schwer, ihn einzuhalten. Doch alle Erfindungen und Entdeckungen, die je gemacht wurden (*ὅσα τέχνης ἐχόμενα ἀνευρέθη ποτέ*), seien eben ihm zu verdanken. Schon von den Alten, so führt

* Vielleicht auch: . . unwandelbar zugleich auf sinnlich gegenwärtige Einzelheiten (ταύτην) bezogen werden dürfe.

** Dieses scheinbar Allerunmöglichste wird des Philosophen wirkliche Meinung enthalten.

er aus, die göttlicher Erleuchtung sich erfreuten, hören wir, dass aus Einheit und Vielheit, aus einer Verbindung von *πέρας* (Grenze, Bestimmung) und *ἀπειρία* (Unbegrenztheit, Unbestimmtheit) alles Wirkliche (*τὰ ἀεὶ λεγόμενα εἶναι*) bestehe. Es komme nun darauf an, in der einzelnen Erscheinung die allgemeine Gattungsform, die sich darin ausprāge, aufzusuchen, dann diese selbst ins Auge zu fassen, um zu sehen, in wie viele Arten sie sich gliedere und wieviel Unterarten jede von diesen wieder in sich schliesse. Und peinlich müsse man vor dem eilfertigen Abbrechen der Untersuchung sich hüten, das, indem es einen Oberbegriff unvermittelt oder mit Überspringen von Mittelgliedern vorschnell mit der einzelnen Erscheinung verbinde, diese ihrer klaren Bestimmtheit verlustig gehen und ins grenzenlos Unbestimmte sich verflüchtigen lasse. Wer so verfahre, sei ein Eristiker, aber eben kein Dialektiker.

(c. VII) Protarchos wünscht noch deutlichere Erklä- c)
rung. Sie wird gegeben an dem Beispiel der in der Elementarschule erlernten Kenntnisse, der *γράμματα*: die Stimme ist einheitlich bestimmt als Laut, der vom Munde ausgeht, und zugleich ist sie in ihren Äusserungen von unbegrenzter Vielfältigkeit (grenzenloser Unbestimmtheit). Aber wer das eine oder andere davon weiss, ist noch kein *γραμματικός* (Sprachkundiger, Phonetiker), sondern erst wer einsieht, wie viel und wie beschaffen (wie bestimmt) die Teile jener Einheit sind. Ebenso ist noch kein Musiker, wer jeden Klang der Stimme als Ton definiert und tief, hoch und gleichklingend dabei unterscheidet, sondern erst wer alle Intervalle der Töne und die auf ihrer Verschiedenheit beruhenden harmonischen Systeme und alle rhythmischen Takte kennt und zahlenmässig ihre Verhältnisse beschreiben kann.

(c. VIII) Dieser Erklärung stimmt sogar Philebos, den Protarchos wieder aufruft, bei, aber er wird ungeduldig, weil er eine Beziehung solcher Ausführungen zu den anfangs aufgeworfenen Hauptfragen nicht zu erkennen vermag. Sokrates verspricht diese bald nachzuweisen, fährt aber zunächst noch im Gang der begonnenen Zwischenuntersuchung fort:

Ebensowenig wie beim Herabsteigen vom einheitlichen Begriff zur unbegrenzten Vielheit der Dinge, in denen er wirkt, darf man beim umgekehrten Wege darauf verzichten, die Zahl der Zwischenglieder genau nachzuweisen. Der Erfinder der Buchstaben, Theuth in Ägypten oder wer es gewesen sein mag, unterschied vor allem in der unendlichen Mannigfaltigkeit der sprachlichen Lautäusserung die Vokale von den Konsonanten und unter diesen selbst die Gruppe der tönenden von den tonlosen; dann zerlegte er jede der drei Gruppen bis auf die einzelnen, nicht weiter teilbaren Laute und fasste nun erst aufzählend und ordnend alle unter dem Namen der Buchstaben zusammen. So kam die Lautlehre als Wissenschaft (γραμματικὴ τέχνη) zu stande als ein System, in welchem die Vielheit mit der Einheit so verknüpft ist, dass man nichts einzelnes daraus erkennen und beschreiben kann, ohne den Zusammenhang des Ganzen zu überblicken.

4. Die Anwendung davon auf die Hauptfrage, auf welche Protarchos und Philebos gespannt sind, ergiebt sich nun von selbst. (c. IX) Damit entschieden werden könne, ob Vernunftthätigkeit oder Lust den Vorzug verdiene, die beide als Einheiten einander gegenübergestellt sind, müssen wir die Mittelglieder zwischen der Einheit und der Unendlichkeit, in der sie sich verwirklichen, auch für sie feststellen. Protarchos erkennt, dass der sich verschlingende Gang der Untersuchung auf eine alte Forderung zurückgeführt hat, der er selbst vorher gleich Philebos gern ausgewichen wäre, nämlich die εἴδη ἡδονῆς und φρονήσεως zu unterscheiden. Er argwöhnt, Sokrates habe es darauf abgesehen, seine dialektische Gewandtheit zu missbrauchen, um durch unnötige Schwierigkeiten ihn und die anderen jugendlichen Gesprächsgenossen in Ratlosigkeit zu versetzen, und hält ihm daher vor, dass er durch sein eigenes Wort sich anfangs verpflichtet habe, mitzuhelfen, damit die angeregte Frage nach dem höchsten Gut des Menschen (τί τῶν ἀνθρωπίνων κτημάτων ἄριστον 19 c) wirklich gelöst werde. Er solle nun sehen, wie er die Sache hinausführe, und nach Gutdünken jene von ihm

selbst geforderten Einteilungen vornehmen oder auf sie verzichten.

Sokrates dankt für die ihm damit zur weiteren Gesprächsführung eingeräumte Freiheit und lenkt nach einer anderen Richtung ab. (c. X) Es falle ihm eben glücklich ein, dass er früher schon gehört habe, *weder Lust noch Vernunftbethätigung seien mit dem ἀγαθόν identisch*, sondern ein drittes, das diesen beiden vorzuziehen sei. Wenn dies zutreffe, so sei allerdings vielleicht eine Einteilung der Lust in ihre Arten überflüssig. — Protarchos freut sich schon, 5. dass es nun also doch dem eigentlichen Ziel entgegengehen solle. Aber wieder kommt Sokrates mit einer Zwischenfrage: *Das höchste Gut* (τὴν τοῦ ἀγαθοῦ μοῖραν 20 c) habe doch wohl die Merkmale, *in sich vollendet* (τέλεον) *und für sich genügsam* (ἱκανόν) zu sein und unbedingtes Ziel des Strebens für ein Wesen, das seinen Gehalt erkenne? Protarchos stimmt zu. Und nun ergiebt sich, dass diesen Merkmalen weder der stetige Besitz noch so hoch gesteigerter Lustempfindungen entsprechen könne, mit dem gar keine Vernunft, kein Denken und sich Erinnern verbunden wäre: denn es fehlte ja sogar das Bewusstsein davon, dass augenblicklich Lust vorhanden sei, vollends jede Erwartung kommender Freude und jede Erinnerung an genossene Lust — es wäre das Leben einer Schnecke; (c. XI) noch andererseits der Besitz einer in umfassendstem und stets gegenwärtigem Wissen entfalteten Vernunftbegabung, wenn alle Lust fehlte, sowie ihr Widerspiel der Schmerz: denn wir lebten ja so in voller Empfindungslosigkeit dahin. Befriedigen kann nur ein Leben, in welchem Lust und Vernunftthätigkeit gemischt sind; dagegen jene bloss von der einen oder anderen ausgefüllten Lebensformen könnten das höchste Gut niemals in sich befassen, das zu erstreben jedem Wesen naturgemäss ist. — Ausdrücklich stellt Sokrates noch einmal fest, dass also die von Philebos gepriesene Göttin nicht als identisch mit dem ἀγαθόν gelten könne. Und auf dessen Gegenbemerkung, dass auch seine Vernunft (νοῦς) den erhobenen Anspruch nicht aufrecht-

erhalten könne, erwidert er: von seiner menschlichen Vernunft werde das allerdings gelten, doch dürfte es mit der wahren Vernunft, der göttlichen, eine andere Bewandtnis haben.

II. Die nächste Aufgabe ist nun aber, weiter zu untersuchen, wie sich Vernunft und Lust zu dem mit dem höchsten Gut gleichgesetzten gemischten Leben verhalte, ob vielleicht diese oder jene als bewirkende Ursache desselben zu betrachten und damit wenigstens in nähere Beziehung zum *ἀγαθόν* zu bringen sei als ihre Nebenbuhlerin. In der That, meint Sokrates, werde dies von der Vernunft zu erweisen sein. Protarchos verlangt mit Entschiedenheit die Prüfung der neu aufgestellten Frage, obgleich Sokrates bemerkt, dass für diesen Fall noch sehr lange und schwierige Erörterungen bevorstehen.

6. (c. XII) So beginnt der zweite Gang zur Entscheidung über die *δευτερεῖα*. Er erfordert, dem veränderten Gesichtspunkt entsprechend, wesentlich neue Rüstung. Alles Wirkliche, so erklärt Sokrates, lässt sich in vier Klassen (*εἴδη* oder *γένη*) ordnen. Die zwei ersten sind die der schon oben erwähnten Begriffe *ἄπειρον* und *πέρας*, die dritte macht das aus Mischung dieser beiden Entstandene aus, und in eine vierte Klasse gehört die Ursache der Mischung. (Die Frage Protarchs, ob nicht vielleicht auch noch eine Ursache der Scheidung zu berücksichtigen sei, scheint verneint werden zu können.) Sucht man aus der sinnlichen Vielheit, in der das *ἄπειρον* sich darstellt, die begriffliche Einheit sowie die zahlenmässige Bestimmtheit, nach der diese sich gliedert, herauszustellen, so findet man beispielsweise als eine bestimmte Art desselben das wärmer und kälter (*θερμότερον καὶ ψυχρότερον*: die Temperaturunterschiede; oder: Temperaturschwankungen?), worin das mehr und weniger (*μᾶλλον καὶ ἧττον*) steckt, das jeder genauen Massbestimmtheit widerstrebt; als andere Art das stark und schwach (*σφόδρα καὶ ἠρέμα*), von dem dasselbe gilt: in ihrer fliessenden Unbestimmtheit sind diese beiden Gegensatzpaare unfassbar. — Protarchos bekennt nur mit Mühe zu folgen; widersprechen könne er

nicht, doch hoffe er erst von wiederholter Darlegung dieser Verhältnisse volles Verständnis. Sokrates stellt solche zwar gerne in Aussicht, will sich aber für jetzt begnügen, eine allgemeine Kennzeichnung der Natur des ἄπειρον zu geben, die er so fasst: sie bestehe in dem, was ein mehr und weniger, stark und schwach, allzuviel und ähnliche Ausdrücke zulasse. Dagegen zeige sich das πέρας überall, wo jene Ausdrücke nicht statt haben, sondern vielmehr durch zahlenmässig genaue Verhältnis- und Massangaben ersetzt seien. Ehe zur genaueren Bestimmung der dritten Klasse fortgeschritten wird, werden die Eigentümlichkeiten der zwei ersten noch einmal zusammengefasst, wobei als weitere Beispiele des ἄπειρον auch unbestimmte Angaben über Feuchtigkeit, Menge, Geschwindigkeit und Grösse (ξηρότερον καὶ ὑγρότερον, πλέον καὶ ἔλαττον, θᾶττον καὶ βραδύτερον, μεῖζον καὶ σμικρότερον) angeführt werden; und dann wird auch noch ein allgemeines Merkmal des πέρας herausgestellt, nämlich unbestimmtem Hin- und Herschwanken zwischen Gegensätzen ein Ende zu machen, Übereinstimmung der Bestandteile zu bewirken und feste Zahlenverhältnisse zu begründen. Wie schon gesagt, ergiebt die *Mischung der zwei ersten* die dritte Klasse. Als Beispiele des richtigen Hereinwirkens von Arten des πέρας in das Gebiet des ἄπειρον (ihrer ὀρθὴ κοινωνία mit diesem) sind die Gesundheit (ἡ ὑγιείας φύσις), die Musik, gutes, dem regelmässigen Wechsel der Jahreszeiten entsprechendes und alle Extreme vermeidendes Wetter namhaft gemacht (καὶ ὅσα καλὰ πάντα ἡμῖν γέγονε), dann noch Schönheit und Körperstärke sowie geistige Trefflichkeit (ἐν ψυχαῖς πάμπολλα . . πάγκαλα), zu der die Bemeisterung der ὕβρις und der masslosen Lust gehört, gegen welche eben auch die von Philebos anfangs angerufene Göttin kämpfen helfe, deren Wesen jener völlig verkenne. Protarchos, durch die bunte Menge der Beispiele verwirrt, vermisst noch das allgemeine Merkmal der Klasse, und so definiert sie Sokrates noch einmal als „jegliches Erzeugnis aus den zwei ersten“, als „Entwicklung zum Sein zufolge der zugleich mit der Begrenzung gewonnenen

Massbestimmtheiten (τὸ τούτων ἔκγονον ἅπαν, γένεσιν εἰς οὐσίαν ἐκ τῶν μετὰ τοῦ πέρατος ἀπειργασμένων μέτρων)“. (c. XIV) Dann fordert er zur Betrachtung der vierten Klasse auf. Alles, was sich entwickelt oder wird, hat seine Ursache, die eben die Entwicklung oder das Werden bewirkt; werden ist nichts anderes als bewirkt werden, und zwar geht die bewirkende Ursache ihrem Erfolg, dem Bewirkten, voraus; auch ist sie deutlich verschieden von dem, woran sich ihr Wirken bethätigt, indem es ihr als Voraussetzung zu gestaltender Thätigkeit (gestaltendem Eingreifen) dient.

7. Nachdem dies festgestellt ist und auch die drei anderen Klassen noch einmal bezeichnet sind, kann die Frage über das Rangverhältnis von Vernunft und Lust erfolgreicher als zuvor in Angriff genommen werden: das Lust und Vernunftthätigkeit in sich vereinigende Leben, dem oben die erste Stelle eingeräumt werden musste, gehört jedenfalls zu der zweiten der vier unterschiedenen Klassen, die ja alles umfasst, worin stoffliche Unbegrenztheit eine massvolle, feste Gestaltung erhalten hat. Das reine Lustleben gehört nach Philebos, der in seiner Kurzsichtigkeit durch diese Erklärung es auszeichnen möchte, zur Klasse des masslos Unbegrenzten.

Besonders wichtig sei es, versichert Sokrates, für die Vernunft die richtige Klasse zu finden. Nach einigen Scherzen darüber erweist sich freilich diese Aufgabe, sobald man ihr ernsthaft ins Gesicht sieht, als einfach genug. Das übereinstimmende Zeugnis der alten Weisen erklärt den Geist für den Herrscher der Welt. (c. XVI) Man hat nur die Wahl, ihm recht zu geben oder den blinden Zufall als waltende Macht hinzustellen. Einen solchen Gedanken weist Protarchos in Erinnerung an die Schönheit des Sternenhimmels und die wunderbare Ordnung der an ihm wahrnehmbaren Bewegungen als geradezu sündhaft zurück. Sokrates aber will sich nicht einfach mit dem Urteil anderer decken, sondern sorgen, dass er die Verantwortung für seine Lehren selbst auf sich nehmen könne, wenn ein Held des Worts sie

ihm bestritte mit der Behauptung, dass keine Ordnung unter den Dingen in der Welt bestehe (ὅταν ἀνὴρ δεινὸς φῇ ταῦτα μὴ οὕτως, ἀλλ' ἀτάκτως ἔχειν). Er weist darauf hin, dass die Körper aller lebenden Wesen sich aus denselben vier stofflichen Bestandteilen zusammensetzen, welche auch das ganze Weltall bilden, Feuer, Wasser, Luft (πνεῦμα) und Erde; nur dass diese Stoffe in den einzelnen lebenden Körpern in geringer Menge und unreiner Mischung sich finden, weshalb sie auch ihre vollen natürlichen Kräfte in ihnen nicht bewähren können. Die Frage, ob nun etwa diesen in den irdischen Körpern gemischten Stoffen die Stoffe des Weltalls ihre Entstehung und Erhaltung verdanken oder ob das umgekehrte Verhältnis bestehe, beantwortet sich selbst; Protarchos findet sie keiner ausdrücklichen Antwort bedürftig. Wie von einem Körper der Tiere und Menschen, führt Sokrates weiter aus, so dürfe man auch von dem Körper des Weltalls reden, der jenen allen das zu ihrem Aufbau und ihrer Erhaltung Erforderliche liefere, und bezüglich der Seele, die in ihnen allen wohne, sei nun zu erschliessen, dass auch sie aus dem All stamme, das demnach eben selbst beseelt sein müsse. Und wenn die wirkende Ursache für die Vereinigung von πέρας und ἄπειρον zum κοινόν, die für *uns* Beseeltheit mit sich bringe und die körperliche Gesundheit erhalte, als Weisheit bezeichnet werden dürfe, so müsse für die Vereinigung der Bestandteile des Alls Entsprechendes gelten. Also die wirkende Ursache, welche den regelmässigen Umlauf von Sonne und Mond und damit die Ordnung der Jahreszeiten hervorbringe, sei Weisheit und Geist. Und diese können nur in einer Seele wohnen. So mag von der königlichen Seele und dem königlichen Geist des Zeus gesprochen werden in Übereinstimmung mit den Lehren der Alten von der Herrschaft des Geistes in der Welt, und *die Vernunft darf der Gattung der bewirkenden Ursächlichkeit eingereiht* werden (30 e), mit der sie jedenfalls verwandt ist (31 a).

Was aber die Lust betrifft, so hat sich schon früher 8.

herausgestellt, dass sie masslos sei und also in die Klasse gehöre, der von sich aus Anfang, Mitte und Vollendung fehlt und stets fehlen wird. (c. XVII) Jetzt aber handelt es sich weiter darum, Lust und Vernunft in ihrem thatsächlichen Zustandekommen (*ἐν ᾧ τέ ἐστιν ἑκάτερον αὐτοῖν καὶ διὰ τί πάθος γίγνεσθον*) kennen zu lernen. Was zuerst die Lust betrifft, so ist es unmöglich, sie für sich allein ohne ihr Gegenteil, den Schmerz, zu betrachten. Zur Verwirklichung kommen beide in dem *κοινὸν γένος*, d. h. der dritten der vorher aufgezählten Klassen, welcher z. B. Gesundheit und Harmonie angehört. Eben mit Störung der naturgemässen Harmonie ist für lebende Wesen die Entstehung des Schmerzes gegeben, dagegen eine Wiederherstellung dieser naturgemässen Harmonie erzeugt ihnen Lust. Die jedermann wohlbekannten Erfahrungen, die beim Hunger und der Sättigung, beim Durst und seiner Stillung gemacht werden, oder bei Gluthitze und Abkühlung, Froststarre und Erwärmung, machen das Gesagte klar. Überhaupt gilt von allem Beseelten, das durch richtige Verbindung von *ἄπειρον* und *πέρας* entstanden ist, dass Störung seines Lebens ihm Schmerz bringt und hinwiederum die Rückkehr zum naturgemässen Bestande als Lust von ihm empfunden wird.

(c. XVIII) Eine zweite Gattung von Lust und Schmerz, welche allein in der Seele entsteht, ist die aus solchen Erfahrungen hervorgehende frohe oder bange Erwartung von zukünftiger Förderung oder Störung der eigenen Existenz. Da die gegensätzlichen Gefühle sich hier nicht notwendig miteinander mischen, so scheint diese Form für die Beurteilung des Wertes der Lust besonders wichtig zu sein, ob sie nämlich in ihrem ganzen Umfang hoch zu schätzen (*ἀσπαστόν*) sei oder ob dies von Lust und Schmerz gleichwie von der Wärme oder Kälte nur unter gewissen Umständen gelte, indem sie eben nicht als Güter sich erwiesen, sondern nur als bedingungsweise mit solchen verbunden.

Nun ist klar, dass, die obige Erklärung der Entstehung von Lust und Schmerz zugegeben, ein Zustand, in welchem

weder Störung noch Wiederherstellung der naturgemässen Verfassung zu bemerken ist, vollständig empfindungslos wäre. Dieser Zustand ist sehr beachtenswert. Mit Vernunftthätigkeit wäre er vereinbar, wie schon oben gesagt. Man könnte sogar daran denken, ihn für den göttlichem Wesen angemessensten Lebenszustand zu erklären. (Auch Protarchos bestätigt die Ansicht, dass Lust und Schmerz den Göttern wohl fremd bleibe.)

(c. XIX) Bezüglich jener zweiten, rein psychischen Art von Lust und Schmerz ist noch darauf aufmerksam zu machen, dass sie auf der Erinnerungsfähigkeit (dem Gedächtnis, μνήμη) beruht, welche ihrerseits auf die Sinneswahrnehmung (αἴσθησις) sich gründet. Diese selbst ist aufzufassen als eine vom Körper aus, in dem sie erregt wurde, bis zur Seele fortgeleitete Erschütterung (Schwingung, σεισμός), in deren Erleidung die Seele mit dem Körper zu enger Gemeinschaft (oder enger Zusammenwirkung) verbunden ist (ἐν ἑνὶ πάθει τὴν ψυχὴν καὶ τὸ σῶμα κοινῇ γιγνόμενον κοινῇ καὶ κινεῖσθαι 34 a). Das Gedächtnis bewahrt die Sinneswahrnehmung auf: freilich nicht so sicher, dass ihm nicht manches auch verloren ginge (— λήθη). Von ihm zu unterscheiden ist der Akt der Wiedererinnerung (ἀνάμνησις) an das Wahrgenommene, den später die Seele für sich allein vollzieht, indem sie den einst vom Körper ihr vermittelten Erregungszustand erneuert. Ähnliches gilt für Gedächtnis und Wiedererinnerung nicht nur betreffs der sinnlichen Wahrnehmungen, sondern auch der μαθήματα.

Von hier aus lässt sich das wahre Wesen der Lust und dann auch der Begierde (ἐπιθυμία) am sichersten erkennen, nachdem vorher auch noch auf die Entstehung der letzteren ein Blick geworfen ist. Wieder können Hunger und Durst als Beispiele dienen. Diese wurzeln in Zuständen der Leere, des Entbehrens, und die Begierde, welche sich in ihnen äussert, ist auf Ausfüllung und damit auf das Gegenteil des bestehenden Zustands gerichtet. Wenn zum erstenmal ein Zustand der Leere eintritt, ist weder in unmittelbarer sinn-

licher Wahrnehmung noch durch Vermittlung der Erinnerung der gegenteilige Zustand der Erfüllung damit verbunden. Dagegen wo Begierde, die immer das Gegenteil des Vorhandenen erstrebt, sich regt, muss sie immer aus Erinnerung an dieses in der Erfahrung früher gegebene Gegenteil entsprungen sein. (c. XXI) Somit geht alles Streben und Begehren von der Seele aus, die damit als die Herrscherin in dem lebenden Wesen gekennzeichnet ist. Auch Hungern und Dürsten als ein Begehren nach Speise und Trank darf man nicht dem Körper, sondern nur der Seele zuschreiben.

Der Zustand nun, in dem wir uns beim vorausschauenden Erwarten und Begehren befinden, kann ein *zwischen Lust und Unlust schwebender* und geteilter sein. Wer Mangel leidet (κενούμενος), fühlt eben damit Schmerz über sein körperliches Befinden; doch kann er zugleich in Erwartung der Befriedigung des Bedürfnisses kraft seiner Erinnerung sich freuen. Wer dagegen in seinem Mangel sich nach Befriedigung sehnt, diese aber nicht für sich erhoffen kann, empfindet nur doppelten Schmerz (36 b).

9. Diese Betrachtung legt die Frage nahe, *ob wir alle solche Schmerz- und Lustgefühle als wahre anzuerkennen, oder* ob wir *wahre und falsche unter ihnen zu unterscheiden* haben. Protarchos verwundert sich über diese Frage und meint, man könne doch bei Gefühlen nicht von wahr oder falsch reden, nur auf Vorstellungen haben diese Prädikate Anwendung. Sokrates bemerkt darauf, sie seien allerdings auf eine erstaunliche Schwierigkeit gestossen, und entschuldigt sich zum voraus wegen der langen Zeit, welche ihre Berücksichtigung wieder in Anspruch nehmen werde. Die Sache erfordere diese aber, und so sei nichts zu machen. Soviel, fährt er nun fort, ist nicht zu leugnen, dass man über Träumende und Phantasierende oft hören kann, sie bilden sich nur ein, Lust oder Schmerz zu empfinden, ohne dass dem wirklich so sei. (c. XXII) Unbestreitbar hat aber die Freude ebenso einen Beziehungsgegenstand, über welchen man sich freut, wie das Urteilen

seinen Gegenstand (sein Objekt) hat, über den man eben urteilt. Wenn nun das Urteil ganz gewiss ein Urteil bleibt, ob es sachlich richtig oder unrichtig ist, so könnte man analog *a)* der Freude ihren Charakter als Freude nicht absprechen, ob sie nun richtig wäre oder unrichtig. Und man sieht nicht ein, warum es falsche Freuden nicht ebenso gut geben sollte wie falsche Urteile. An dem Urteil unterscheiden wir herkömmlicherweise die beiden Qualitäten: irrig oder richtig, je nachdem Irrtum oder Wahrheit mit ihm verbunden ist (*ἐπιγίγνεσθον ψεῦδός τε καὶ ἀληθές*). Nun gehören ja jedenfalls auch Lust und Schmerz nicht zu den Dingen, die überhaupt qualitative Unterschiede nicht zuliessen. Von Unterschieden der Grösse und Heftigkeit bei ihnen haben wir längst gesprochen. Man redet ferner genau ebenso von einer schlechten Lust (schimpflichen, verkehrten: *πονηρὰ ἡδονή*) wie von einem schlechten (schimpflichen, verkehrten) Urteil, wenn nämlich eben Schlechtigkeit mit jener oder diesem sich verbunden zeigt. So dürfte auch das Hinzutreten von Richtigkeit und Unrichtigkeit für die Bezeichnung des Urteils und der Lust dieselbe Folge haben. Dann hätten wir neben richtigem Urteil richtige Lust; und andererseits, wie ein Verfehlen seines Gegenstands das Urteil zum unrichtigen macht, so dürften wir *Schmerz und Lust, die bezüglich ihres Gegenstands fehlgehen*, gewiss nicht als zutreffend und richtig (*ὀρθὴν ἢ χρηστήν*) anerkennen noch sonst mit irgend einem lobenden Prädikate schmücken (*τι τῶν καλῶν ὀνομάτων αὐτῇ προσθήσομεν*). Bis auf den letzten Satz war Protarchos immer einverstanden. Hier aber äussert er wieder Zweifel, ob die Lust wirklich fehlgehen könne. Wenn sie mit einem verfehlten Urteil zusammenhänge, so sei dieses freilich falsch, aber die Lust selbst als falsch (*ψευδῆ*) zu bezeichnen, das sei entschieden gegen den Sprachgebrauch. Sokrates lobt den Eifer der Verteidigung und greift dann von einer anderen Seite an.

Ein bedeutsamer Unterschied besteht ja gewiss zwischen der Lust, die einer richtigen Vorstellung oder genauen Erkenntnis entstammt, und derjenigen, welche dem Irrtum und

der Thorheit folgt. (c. XXIII) Dass das Urteil falsch sei, das einen wahrgenommenen Gegenstand nicht mit dem von ihm herrührenden, sondern nur mit einem ähnlichen Gedächtniseindruck zusammenbringt und so etwa den aus der Ferne erblickten Menschen für ein lebloses ἄγαλμα nimmt, ist klar; und die Sache bleibt im ganzen dieselbe, ob das Urteil nur in der Seele gebildet oder ob es wirklich ausgesprochen wird 38 e. Durch Zusammenwirken von μνήμη und αἴσθησις werden fortwährend neue Berichte in unserer Seele aufgeschrieben, die nach der gegebenen Ausführung ebenso gut falsch wie wahr ausfallen können, und neue Bilder eingezeichnet, die in ihr nun ein gewisses selbständiges Dasein haben, aber gleichfalls zum guten Teil Verzerrungen und Verzeichnungen sind. Nun können diese Urteile und Bilder nicht bloss auf Gegenwärtiges und Vergangenes Bezug haben oder erhalten, sondern kraft der nie ermüdenden Phantasie auch auf Zukünftiges. Es mag sich einer z. B. einen Klumpen Gold malen, den er in Händen hält, oder sich selbst im Genusse höchsten Glückes über eigene Erfolge wie leibhaftig im Bilde vor sich sehen. Derartige Bilder malen sich gute und böse Menschen, aber doch sind sie verschiedener Beschaffenheit bei beiden. Die der guten sind überwiegend wahr, weil mit diesen Gottes Segen ist (διὰ τὸ θεοφιλεῖς εἶναι 40 b), die der schlechten meist falsch. Und so darf man auch die Lust, die jene dabei empfinden, als wahr, die der andern als unwahr, falsch bezeichnen. Die unwahre ist eine lächerliche Nachahmung der wahren. Von den Unlustempfindungen gilt Entsprechendes. Wie der, welcher in seinem Urteil sich täuscht, auch thatsächlich urteilt, aber über nicht Seiendes und vielleicht niemals wirklich Werdendes, so freuen sich in der That jene schlechten Menschen, nur nicht über das wirklich in Gegenwart oder Vergangenheit Thatsächliche und besonders über nie sich verwirklichende Erwartungen der Zukunft. — Wenn wir von einem schlechten Urteil (einem schimpflichen, verkehrten: πονηρὰ δόξα) reden, so wollen wir nichts anderes von ihm sagen, als dass es falsch sei, und umgekehrt, ein

gutes ist uns gut, weil es richtig ist. „Und auch von Lustgefühlen“ — damit schliesst Sokrates die Kette seiner Folgerungen — „können wir wohl nicht bemerken, dass sie in anderem Falle schlecht (schimpflich, verkehrt) wären, als wenn sie falsch sind.“ Hier erhebt Protarchos, der zwischenhinein oft ausdrücklich beigestimmt, noch einmal entschiedenen Einspruch (41 a): die Gründe dafür, wenn man eine ἡδονή oder λύπη für schlecht erkläre, seien ganz andere. Sokrates will dies einstweilen dahingestellt sein lassen und von anderer Seite aus die Berechtigung der Bezeichnung „falsche Lustgefühle“ nachzuweisen suchen, die dem Protarchos, wie dieser aufs neue andeutet, noch keineswegs sicher steht.

b) (c. XXV) Er erinnert an die vorher besprochenen Zustände des Begehrens infolge körperlichen Mangels und Unbehagens, in welchen ein Widerstreit der Lust- und Schmerzgefühle liegt; ferner daran, dass diese Gefühle das mehr und weniger zulassen und deshalb in die Klasse der ἄπειρα eingewiesen worden sind, und fragt, wie denn nun *bei Vergleichung* die verschiedenen Gefühlsregungen gegeneinander abgeschätzt werden sollen. Besonders gross sei die *Unsicherheit der Schätzung, wenn die verglichenen Gefühle zu verschiedenen Zeiten erlebt seien,* indem der Abstand von der Gegenwart noch viel grössere Fehler verursache als bei der Sinneswahrnehmung die räumliche Entfernung. Es zeige sich dabei, dass bezogen auf ein gerade gegenwärtiges Gefühl entgegengesetzter Art die Lust in der Erinnerung mehr und mehr gesteigert, der Schmerz aber allmählich immer mehr abgeschwächt erscheine; und zwar offenbar ohne dass die Gefühlstäuschung, wie in den zuerst besprochenen Beispielen, von einem falschen theoretischen Urteil abhängig sei. Dies giebt auch Protarchos als richtig zu. Demnach, meint Sokrates, gelte jedenfalls für den Abschnitt der Lust, welcher über die wirklich einst erlebte hinausrage, und ebenso für den Abschnitt der Unlust, um den diese jetzt gegenüber der Wirklichkeit verkleinert erscheine, sie seien falsch.

c) Aber noch eine Klasse unwahrer Lust gebe es, deren Unwahrheit noch klarer sei. (c. XXVI) Wenn man, wie oben geschehen, den körperlichen Schmerz darauf zurückführen wollte, dass sich im Körper eine Veränderung seines natürlichen Bestandes vollziehe, und die körperliche Lust auf Wiederherstellung jenes Bestandes, so wären wohl auch Zustände anzuerkennen, wo weder das eine noch das andere vor sich geht; oder, da Protarchos dies bestreitet, wie es ja auch die Gelehrten nicht werden gelten lassen wollen, so ist zum mindesten festzustellen, dass viele körperlichen Veränderungen, wie z. B. diejenigen, welche das Wachsen ausmachen, vollständig unbemerkt bleiben, und so käme man darauf hinaus, zu sagen, nur eben die grossen Veränderungen seien Ursache von Schmerz und Lust, die mässigen und kleinen aber rufen kein Gefühl hervor.

Man hätte demnach drei Lebenszustände zu unterscheiden, 1. einen angenehmen, 2. einen unangenehmen und 3. einen gleichgültigen (drei Stimmungslagen: eine positive, eine negative, eine neutrale *τριττοὺς βίους, ἕνα μὲν ἡδύν, τὸν δ᾽ αὖ λυπηρόν, τὸν δ᾽ ἕνα μηδέτερα* 43 d). *Angenehm und schmerzlos ist nicht dasselbe.* Diese Gleichung ist, wie durch ein Beispiel konkreter Dinge (Gold, Silber und ein von ihnen verschiedenes drittes) noch anschaulicher gemacht wird, unzulässig. (c. XXVII) Wenn manche, und zwar Leute, die als Naturforscher des grössten Ansehens geniessen, das trotzdem behaupten und sich einbilden, dass sie positives Lustgefühl haben, während sie bloss keinen Schmerz empfinden, so sind diese eben ganz entschieden im Irrtum. Ihre Behauptung kommt auf Leugnung der wirklichen positiven Lust hinaus, und sie erweisen sich so als die schroffsten Gegner des Philebos. Doch immerhin, obgleich sie die Lust allzu unglimpflich behandeln und alle ihre Reize für eitel Blendwerk erklären, kann man von ihnen lernen und darf ihrer unfreundlichen, aber nicht unedlen Natur eine ahnungsvolle Sehergabe zuerkennen.

10. Mit Recht betonen sie, dass *von den körperlichen*

Lustgefühlen gerade die stärksten (σφοδρόταται), in denen das Wesen der ganzen Gattung sich am deutlichsten kundgeben müsse, in krankhaften Zuständen hervortreten, nicht in gesunden. Der gesunde Mensch möge zwar mehr Lust geniessen: aber so heftige Lust empfinde er nie, wie etwa der Fieberkranke, wenn er seinen brennenden Durst löscht. Ebenso kennt das massvoll geführte Leben die übermächtigen, bis zur Raserei sich steigernden Lusterregungen der Zügellosigkeit nicht. Also schlechte Verfassung der Seele und des Leibes sind die Voraussetzung der grössten Stärke und Heftigkeit des Gefühls (45 e). Besonders geeignet zur a) Aufklärung der Sache, ja fast nicht zu umgehen ist das Beispiel der für unanständig geltenden und deshalb auch nicht gern in die Erörterung hereingezogenen ἡδοναί, wie sie u. a. der empfindet, der einen juckenden Hautausschlag durch Kratzen bekämpft. Offenbar sehen wir bei ihm eine Mischung rein körperlicher Lust- und Schmerzgefühle, die in ihrer Zusammensetzung sich beständig ändert, je nachdem eben der im Körper sitzende Schmerz mit dem durchs Reiben ins Innere getriebenen wollüstigen Kitzel sich verbindet. Auf Augenblicke kann dabei eine ganz überschwengliche Lust erzeugt werden, von welcher der Mensch fast getötet (verzehrt) zu werden meint und die in Springen und Jauchzen sich austobt, dann wieder ganz verzweifelter Schmerz, der nach jedem Mittel der Stillung greift. Dergleichen wilde Lust ist es, in deren ununterbrochenem Genuss der Pöbel die Glückseligkeit zu begreifen meint.

b) Ganz ähnlich aber wie bei diesen rein körperlichen Empfindungen giebt es Mischung von Lust und Schmerz auch bei den schon geschilderten, so zahlreichen Zuständen der Begierde, in welchen die Seele zwar die körperliche Leere als Schmerz empfindet, aber zugleich die Erfüllung schon vorausnehmend sich freut; und es ist über sie nur nachzutragen, dass die Mischung der Gefühle dabei eine ganz vollständige ist.

c) (c. XXIX) Endlich giebt es eine dritte Art der *Mischung, bei der ausschliesslich rein psychische Gefühle beteiligt sind.* Zu ihr gehören Furcht, Sehnsucht, Wehmut, Liebesverlangen, Eifersucht und Neid. Man wird sie wohl als Unlustaffekte rechnen wollen, und doch schliessen sie, wie schon Homer von dem Zorne bezeugt, gewaltige Lustgefühle ein. Bei der Sehnsucht und Wehmut ist das auch ohne weiteres klar, oder bei dem Zustand, in den uns das Anschauen einer Tragödie versetzt, so dass wir unter Thränen uns ergötzen. Auch die *Wirkung der Komödie* auf den Zuschauer ist aber ein gemischtes Gefühl, nur eben in seiner eigentümlichen Zusammensetzung schwer zu durchschauen. Gerade deshalb soll auch dieser Gefühlszustand noch analysiert werden, um für die andern ähnlicher Art vollends das Verständnis zu vermitteln: das Komische beruht auf der Regung neidischer Schadenfreude (des φθόνος). Diese ist gekennzeichnet als Freude über ein Übel oder eine Verkehrtheit, die man bei einem Freunde wahrgenommen. Eine besondere Form der Verkehrtheit ist die mit der delphischen Mahnung zur Selbsterkenntnis kontrastierende naive Selbsttäuschung, die in Überschätzung des eigenen Reichtums oder dem Stolz auf eingebildete körperliche oder geistige Vorzüge bestehen kann und namentlich ja als dünkelhafte δοξοσοφία einen überall hervortretenden Charakterzug des gewöhnlichen Durchschnittsmenschen bildet. Ist sie mit Macht und Einfluss verbunden, so hat man Grund, sie zu fürchten und den Menschen, in dem sie verkörpert ist, als gefährlichen Feind zu bekämpfen; auch das Auftreten einer solchen Person auf der Bühne wird Gefühle der Furcht und Feindseligkeit wachrufen (ἄνοια γὰρ τῶν ἰσχυρῶν ἐχθρά τε καὶ αἰσχρά· βλαβερὰ γὰρ καὶ τοῖς πέλας αὐτή τε καὶ ὅσαι εἰκόνες αὐτῆς εἰσίν 49 c). Ist aber die in solcher Selbsttäuschung befangene Person schwach und unfähig zu schaden, so wird man sie lächerlich finden. Und darin bethätigt sich eben die neidische Schadenfreude, deren Wesen freilich selbst erst der genaueren Bestimmung bedarf. Dass sie als Regung der Unlust oder Lust unberech-

tigt ist (ἄδικος), steht von vornherein fest.* Sofern sie also die Wahrnehmung eines Übels bei anderen Personen zur Voraussetzung hat, können diese Personen nicht unsere Feinde sein, über deren Übel sich zu freuen ganz in der Ordnung wäre,** sondern nur unsere Freunde, denen wir anständigerweise unter allen Umständen nur Gutes wünschen sollten. Indem wir in der Komödie über ihre Verblendung, die eben ein Übel ist, in schadenfrohes Gelächter ausbrechen, ist das Lachen selbst ein Zeichen unserer Lust, und doch ist die Schadenfreude, wie schon die sprachliche Bezeichnung (φθόνος) ausdrückt, welche sie vom Neide nicht unterscheidet, zugleich das Gefühl innerer [mit Selbstanklagen verbundener] Unlust 50 a.

Nach dieser eingehenden Betrachtung der gemischten *11*
Gefühle, über deren Einzelheiten freilich noch manches zu sagen wäre, das ein anderesmal, etwa am nächsten Tage, ausgeführt werden könne, schickt sich Sokrates an, (c. XXXI) die ungemischten Arten zu prüfen. Hier versichert er, den Winken der zuvor benützten Führer nicht mehr folgen zu können, welche alle Lust ohne Ausnahme nur für ein Aussetzen des Schmerzes (λυπῶν παῦλα) ausgeben, so dass es wahre Lust (ἀληθὴς ἡδονή) gar nicht gäbe. Solche besteht aber in der Freude an schönen Farben und Linien, regelmässigen geometrischen Figuren und stereometrischen Körpern, an angenehmen Gerüchen und Tönen, die alle anregend auf uns wirken können, ohne dass zuvor ein Gefühl des Mangels sich geltend machte. Eine zweite Art wahrer und lauterer Freude, nur ganz wenigen Menschen bekannt, ist mit dem Lernen und Erkennen gegeben, sofern diese geistige Thätigkeit selbst, ganz ohne Rücksicht auf den durch sie aufgenommenen Inhalt, als angenehm empfunden wird und auch sie

* Jedermann versteht das Wort in solchem Sinn.

** Man hüte sich, an diesen Satz moralisierende Betrachtungen zu knüpfen, bevor man sich Mühe gegeben, den tieferen Sinn der platonischen Vorstellungen von „Feind“, „Übel“ und strafender Gerechtigkeit zu ergründen.

weder aus einem Mangel entspringt noch nachträglich einen Mangel hinterlässt. (An den Inhalt des Gedachten, dessen Gewinnung und Festhaltung praktisch wertvoll sein kann, darf man dabei gar nicht denken, ebensowenig wie bei der auf Thätigkeit der Sinnesorgane beruhenden Lust an irgend welchen sinnvollen, zu Gedanken anregenden Gehalt der Wahrnehmungen.)

(c. XXXII) Nachdem so die Scheidung zwischen unreiner und reiner Lust durchgeführt ist, greift Sokrates auf früher getroffene Feststellungen zurück: Jene ist zugleich *die masslose*, in ihren Graden nicht genau bestimmbare, die zur Klasse des *ἄπειρον* gehört, diese *die massvolle*. Und mit dem Prüfstein der Wahrheit untersucht, genügt diesem die reine, nicht die unreine. Nur sie kann man daher brauchen, wenn es sich darum handelt, Lust und Vernunft zur endgültigen Entscheidung einander gegenüberzustellen; so gewiss, wie wenn man die weisse Farbe zu einer Vergleichung zu nehmen hätte, von dieser eben auch nur eine Probe brauchbar wäre, in welcher sie ganz rein sich darstellt, und vor jedem grösseren Stück zu bevorzugen, an dem sie irgendwie getrübt oder gemischt sich fände. Auch in der kleinsten Probe, die sie uns rein giebt, ist sie weisser und damit zugleich schöner und wahrer. Das eine *παράδειγμα* genügt, um erkennen zu lassen, „dass eben auch *jede Lust, die rein ist, so schwach und klein sie wäre, lustvoller* (*ἡδίων*) *und wahrer und schöner* wäre *als eine zwar starke und grosse, aber unreine* andere.“

a) Es lässt sich auch noch die Lehre verwenden, die von gewissen feinen Denkern (*κομψοί τινες*) über die Lust aufgebracht ist, sie sei immer nur in Entwicklung und einen wesenhaften Bestand derselben gebe es gar nicht (*ὡς ἀεὶ γένεσίς ἐστιν, οὐσία δὲ οὐκ ἔστι τὸ παράπαν ἡδονῆς* 53 c). Man kann sich nämlich *zwei Arten von Dingen* gegenüberstellen, die sich zu einander verhalten wie der Verliebte und der Gegenstand seiner Sehnsucht: die eine stets nach einem Ziele strebend, die andere sich selbst genug; jene *blosses*

Mittel, diese der Zweck, dem es dient; jene Werden, diese Bestand. Wie der Schiffsbauer sein Handwerk übt des Schiffes wegen, nicht umgekehrt das Schiff da ist, damit es eine Schiffsbaukunst geben könne (während allerdings Heilmittel und Werkzeuge und ungestalteter Stoff ihrerseits dem Werden dienen), so haben wir überhaupt immer ein bestimmtes Werden um eines bestimmten Bestandes willen, und die gesamte Entwicklung des Werdens vollzieht sich um des gesamten Bestandes willen (ἑκάστην γένεσιν ἄλλην ἄλλης οὐσίας τινὸς ἑκάστης ἕνεκα γίγνεσθαι, ξύμπασαν δὲ γένεσιν οὐσίας ἕνεκα γίγνεσθαι ξυμπάσης 54 c). So muss also auch die Lust, wenn sie Entwicklung, Werden ist, notwendig um eines Bestandes willen sich entwickeln. Das heisst aber, sie muss ihr Ziel ausser sich selbst finden: und dann ist sie nicht als ein Gut zu betrachten. Und es zeigt sich, dass jene Definition der Lust als γένεσις die Behauptung, sie sei ἀγαθόν, zu Schanden macht; zugleich damit übrigens auch die Lebensauffassung derer, welche in Sättigung des Hungers, Stillung des Durstes und ähnlichen, bloss mit Wiederherstellung eines vorher gestörten Zustands sich entwickelnden Übergangsgefühlen ihre Befriedigung suchen und darin den allein wertvollen Inhalt ihres Lebens sehen. Da diese Lustentwicklung als γένεσις ihre unablösbare Kehrseite hat in der φθορά, kann man von solchen Leuten sagen, Entstehen und Vergehen sei das Ziel ihrer Wünsche, anstatt jenes dritten [von jenen andern ihnen empfohlenen] Lebenszustandes, der weder Schmerz noch Lust enthielte, aber zu reinster Übung der Vernunftthätigkeit Raum gewährte.

Protarchos ist überzeugt: „vielfältige Widersprüche schei- b)
nen in der That herauszukommen, wenn uns jemand die Lust als ein Gut darstellt“ 55 a. Zur Bestätigung aber fügt Sokrates noch in aller Kürze bei: wenn einmal das ἀγαθόν als psychische Wirklichkeit erkannt sei, so wäre es vernunftwidrig, nur eben die Lust dafür in Anschlag bringen zu wollen und von allen anderen psychischen Wirklichkeiten, die sonst gelobt werden, wie Tapferkeit, Besonnenheit, Verstand, abzu-

sehen; und weiter: man müsste folgerichtig einen Menschen für um so besser erklären, je mehr er eben gerade Lust empfände, und für um so schlechter, je mehr er im Augenblick der Beurteilung Schmerz fühlte.

3. (c. XXXIV) Auch die Vernunftäusserungen sollen jetzt, nachdem die Arten der Lust gesichtet worden, einer Musterung unterworfen werden, welche die reinsten Formen von ihnen für die Entscheidung herauszugreifen hat. Die Wissenschaft gabelt sich in zwei Hauptstämme. Der eine verzweigt sich in die technisch handwerksmässigen Arten (τὸ δημιουργικόν), der andere in die bloss der geistigen Ausbildung und Erziehung dienenden (τὸ περὶ παιδείαν καὶ τροφήν). Betrachten wir die ersteren genauer, so finden wir, dass sie teils mehr, teils weniger wissenschaftliche Genauigkeit besitzen, also nicht alle von gleicher Reinheit sind. Am deutlichsten erhellt dies, wenn wir die Rechenkunst, Mess- und Wägekunst, die in allen steckt, aussondern und nun den übrig bleibenden Rest betrachten, der mit Mutmassung und Schätzung sich behilft und nur durch allmähliche Übung eine annähernde Sicherheit gewinnt, die den gemeiniglich auch darauf noch angewandten Namen der τέχνη nicht mehr rechtfertigt. Dieses rein empirische Verfahren finden wir in grosser Ausdehnung in der Musik, dann bei der Heilkunst, dem Ackerbau, der Kunst des Seefahrers und des Feldherrn. Dagegen tritt uns die Baukunst in viel grösserer Sicherheit und Reinheit entgegen, weil sie feste Massstäbe und Instrumente zu genauen Konstruktionen sich zurechtgemacht hat. (c. XXXV) Doch die mathematischen Wissenschaften selbst, welche vorläufig ausgesondert worden, sind in sich noch zweiteilig, und es ist sehr wichtig, dies zu beachten. Die Arithmetik z. B. hat ausser ihrem gewöhnlichen, praktischen Teil einen philosophischen, welcher es mit reinen Zahlen, einander durchaus gleichen Einheiten und ihrer Theorie zu thun hat. Ebenso ist von der gewöhnlichen Messkunst die reine Geometrie verschieden, und es besteht sogar ein ganz gewaltiger Unterschied hinsicht-

lich der Genauigkeit und Wahrheit zwischen den rein philosophischen Abschnitten dieser Wissenschaften und den angewandten. Man muss sich darüber klar sein, um es denen entgegenhalten zu können, welche die Einheit der sprachlichen Bezeichnung gern dazu missbrauchen, um in sophistischem Wortstreit ihre Gewandtheit zu zeigen.

Wollte man aber die reine Mathematik als die strengste Form der Wissenschaft bezeichnen, so würde dagegen die Dialektik (*ἡ τοῦ διαλέγεσθαι δύναμις*) Einspruch erheben, als diejenige Wissenschaft, die über jede andere ohne Ausnahme erst das abschliessende Urteil spricht. „Denn sie, welche mit dem Sein, der Thatsächlichkeit und dem seiner Natur nach immer Gleichen sich beschäftigt, dürften wohl alle, denen auch nur ein klein wenig Verstand gegeben ist, für die weitaus wahrste Erkenntnis halten" 58 a.

Protarchos erinnert dem gegenüber an den Anspruch, welchen, wie er selbst oft gehört, Gorgias für die Rhetorik als vorzüglichste *τέχνη* zu erheben pflegte, der alles andere willig sich unterordne, und sagt, er getraue sich keine Entscheidung zu treffen. Doch räumt er dann, an das Beispiel vom reinen Weiss gemahnt, ein, dass, unter den Gesichtspunkten der Deutlichkeit, Genauigkeit und Wahrheit betrachtet, ganz abgesehen von allem Nutzen und Ansehen, was ja die Rhetorik in reicherem Masse einbringen möge, das von Sokrates bezeichnete Wissen allerdings den ersten Platz einnehme und dass es am meisten geeignet sei, den Wahrheitstrieb der Seele zu befriedigen.

Die meisten Wissenschaften (*αἱ πολλαὶ τέχναι*), so bestätigt und ergänzt Sokrates wieder, bedienen sich unsicherer Annahmen. Diejenigen Leute z. B., welche sich einbilden, die Natur zu erforschen, halten sich an die sinnliche Äusserlichkeit und widmen deren Beobachtung und der Frage nach ihrem Entstehen all ihre Kraft und Zeit: also nicht dem Beständigen, sondern dem stets und von jeher Veränderlichen, in keiner einzigen Hinsicht Sicheren, über das zu keiner Wahrheit im vollsten Sinne zu gelangen, wovon

keine strenge Wissenschaft zu begründen ist. (c. XXXVI) Um persönliche Ansichten eines Gorgias oder Philebos oder Sokrates handelt es sich hier nicht, sondern mit zwingender Logik ergiebt sich, dass eben nur das Ewige, völlig Unveränderliche und Ungemischte die Prädikate sicher, rein, wahr und lauter erhalten kann; die geistige Thätigkeit aber, durch welche die Erkenntnis der Welt des wahren Seins zu stande kommt, muss mit den höchsten und schönsten Namen bezeichnet werden: als Thätigkeit des Geistes oder der Vernunft (νοῦς καὶ φρόνησις) 59 d.

Jetzt liegt der Stoff übersichtlich geordnet vor, aus dem die Mischung des glücklichen Lebens herzustellen ist, durch welche zugleich über die von entgegengesetzten Seiten für die Lust und für die Vernunft erhobenen Ansprüche entschieden werden soll. Zuvor werden die springenden Punkte der vorausgegangenen Untersuchung noch einmal ins Auge gefasst. Philebos behauptet: die Lust sei das richtige Ziel des Strebens für alles, was da lebt; und da das höchste Gut auch in keinem anderen Sinn zu verstehen sei, so haben wir an Lust (ἡδονή) und Gut (ἀγαθόν) nur zwei Namen für ganz dieselbe Sache. Sokrates dagegen hat den Satz aufgestellt: die Verschiedenheit dieser Namen sei in einer Verschiedenheit der Sachen begründet, und an dem höchsten Gut habe jedenfalls die Vernunftthätigkeit (φρόνησις) mehr Anteil als die Lust. Einig sind beide Gegner darüber, dass das ἀγαθόν dem, der in seinem Besitz wäre, volles Genüge schaffte, da ihm die Merkmale zukommen, für sich zulänglich und in sich vollkommen zu sein. Und es hat sich herausgestellt, dass weder ein Leben ohne Vernunft und Besinnung, noch ein Leben ganz frei von Lust diese Merkmale aufweist. Nochmaliges Besinnen darüber giebt nur die Bestätigung dieses Ergebnisses. Es kann demnach weder die Lust noch die Vernunft als wesensgleich mit dem höchsten Gut anerkannt werden. Und es fragt sich nur noch, welche der beiden vor ihrer Nebenbuhlerin den Vortritt hat und dem ἀγαθόν zunächst steht, um den ersten Preis nach diesem zu erhalten.

Das *ἀγαθόν* selbst aufzufinden hat sich ein Weg gezeigt. Wir haben schon gewissermassen seine Wohnstätte entdeckt, indem wir uns überzeugten, dass es nicht in dem ungemischten Leben verwirklicht sei, sondern nur in dem gemischten. Und so wäre also die Mischung vorzunehmen. Wollen wir dabei vorsichtig verfahren, so dürften wir eigentlich zuerst nur die wahrsten Vertreterinnen (*ἀληθέστατα τμήματα* — sie werden noch einmal gekennzeichnet 61 d e —) beider Gattungen, *ἡδονή* und *φρόνησις*, berücksichtigen. (c. XXXVIII) Doch stellen wir uns einmal einen Menschen vor, der in das Wesen der Gerechtigkeit selbst vernünftige Einsicht besitzt und es in richtigen Zusammenhang zu bringen (sich in Gedanken zurechtzulegen) weiss (*ἔστω δή τις ἡμῖν φρονῶν ἄνθρωπος αὐτῆς περὶ δικαιοσύνης, ὅτι ἔστι, καὶ λόγον ἔχων ἑπόμενον τῷ νοεῖν*) und ebenso die übrige wesenhafte Wirklichkeit kennt, so würde einem solchen für das praktische Leben noch sehr viel fehlen. Die Kenntnis der idealen [geraden oder] Kreislinie z. B. und der idealen Kugelgestalt (*κύκλου καὶ σφαίρας αὐτῆς τῆς θείου*) würde ihm für den Hausbau nicht genügen, wo er eben die praktische Anwendung dieser Formen nötig hat. Er würde sich sogar durch seine Ungeschicklichkeit lächerlich machen und nicht einmal den Weg nach Haus finden, wenn er nicht auch auf die ungenauen und falschen menschlichen Masse und Richtungsbezeichnungen sich verstünde. Auch die in bloss unwissenschaftlicher Übung ausgebildete Musik ist nicht zu verschmähen. („Das scheint mir allerdings notwendig, wenn unser Leben überhaupt ein Leben sein soll," meint Protarchos dazu.) Ja, alle *ἐπιστῆμαι* sind zuzulassen, denn es ist nicht einzusehen, was sie alle miteinander dem schaden könnten, der schon im Besitze der ersten und höchsten sich befindet. (c. XXXIX) Sehen wir nun auch, mit welchen Arten der *ἡδονή* wir das Gebilde unserer Phantasie ausstatten dürfen! Anstandslos jedenfalls mit den reinen. Dazu mit solchen, die sich etwa im praktischen Leben als unumgänglich (*ἀναγκαῖαι*) zeigten, wie wir auch solche *ἐπιστῆμαι* kennen gelernt haben. Mit den übrigen

allen nur dann, wenn wir hier gleichfalls die Behauptung vertreten können, dass ihre Anwesenheit nur Nutzen bringen könne und nichts schaden. Dem ist aber nicht so. Denn wenn auch die ἡδοναί ihrerseits gegen eine Verbindung mit dem φρονεῖν nichts einzuwenden hätten und sogar jede Art wenigstens soviel Vernunftzusatz verlangt, dass sie selbst überhaupt dem fühlenden Wesen zum Bewusstsein kommen könne, so werden Geist und Vernunft, darüber befragt, ob auch ihnen die Beimischung von Lust erwünscht sei, diese als für ihr eigenes Bestehen durchaus überflüssig bezeichnen und wenigstens eine Beimischung der stärksten und heftigsten Lustgefühle sich entschieden verbitten, da diese nur ihnen selbst Hindernisse und Schwierigkeiten bereiteten und ihre eigenen Schöpfungen (τέκνα) gefährdeten oder vernichteten. Als mit sich verwandt würden sie die reinen und wahren Lustempfindungen gerne begrüssen, ausserdem auch die mit körperlicher Gesundheit und mit Mässigung verknüpften, wie überhaupt alle, die geistigen Vorzügen als ihre stetige Begleiterscheinung sich anschliessen. Dagegen würden sie es für ganz verfehlt erklären, auch die mit Thorheit und Schlechtigkeit verknüpfte Lust zur Mischung zuzulassen, die ja ein möglichst schönes und harmonisches Ganzes geben und zur Grundlage für die begriffliche Erkenntnis des Guten im menschlichen Leben und in der ganzen Welt dienen solle.

Es fehlt aber noch etwas ganz Wesentliches. Es muss dafür gesorgt werden, dass das Phantasiegebilde auch Wahrheit bekomme und damit in die Wirklichkeit des Lebens eingeführt werde. Das geschieht dadurch, dass die hier gedankenmässig unterschiedenen Bestandteile miteinander in der Seele eines lebenden Wesens Gestalt gewinnen und zur bestimmenden Macht in ihr werden 64 b.

16. Wir dringen vollends auf den Kern der Sache, indem wir die Frage stellen: was ist es nun eigentlich, was den Vorzug der geschilderten Mischung ausmacht? Als allgemeiner

Satz kann aufgestellt werden, dass nur eine solche Mischung gut sein und ihre Bestandteile dauernd in guter Beschaffenheit erhalten kann, in welcher Mass und Verhältnismässigkeit (μετριότης und συμμετρία) herrscht. Damit erscheint das Gute in engster Beziehung zum Schönen (καταπέφευγεν ἡμῖν ἡ τοῦ ἀγαθοῦ δύναμις εἰς τὴν τοῦ καλοῦ φύσιν 64 e). Und so haben wir *drei Züge* nachweisen können, *die das Gute kennzeichnen* und die Vorzüglichkeit jener Mischung ausmachen, nämlich *Schönheit*, *Verhältnismässigkeit* (Symmetrie) und *Wahrheit*.

(c. XLI) Und jetzt kann das *Endurteil* über die Ansprüche von ἡδονή und φρόνησις sicher von jedermann gefällt werden. Alle die drei festgestellten Merkmale des Guten treffen eher auf *die φρόνησις* zu. Unter dem Gesichtspunkt der Wahrheit, Abgemessenheit und Schönheit betrachtet, *behauptet sie weitaus den Vorrang*. Die Lust ist blosse Windbeutelei — ihre heftigsten Erregungen bei Verliebten sollen ja sogar den Meineid entschuldbar machen; sie zeigt die höchste Masslosigkeit und ist in ihren stärksten Erregungen auch lächerlich und schimpflich, während der Geist mit der Wahrheit entweder geradezu zusammenfällt oder ihr zum Verwechseln ähnlich ist, in seiner wissenschaftlichen Erkenntnis die genaueste Massbestimmtheit enthält und unter gar keinen Umständen sich verächtlich darstellt.

Die Ordnung, welche das Preisgericht festgestellt hat, kann verkündet werden: Voran steht das Gute mit seinen drei Merkmalen, die eben als massvolle und zeitgemässe Bestimmtheit, als Harmonie, Schönheit und Vollkommenheit, als Sinn, Vernunft und Wahrheit den ersten, zweiten und dritten Rang einnehmen. Daran schliesst sich als viertes im Rang, mit dem höchsten Gut aufs engste verwandt, was die menschliche Seele an Wissen und Kunst und richtiger Einsicht besitzt. Dann folgen die reinen, mit keinem Schmerzgefühl zusammengekoppelten, aus geistiger Bethätigung und Sinneswahrnehmung entspringenden Lustgefühle. Sie stehen schon

ganz hinten. Denn ein sechster Preis ist nicht auszuteilen.* (c. XLII) In dem Streit, den Philebos und Sokrates über den Wert von ἡδονή und φρόνησις geführt, hat also Sokrates gesiegt. Dem ἀγαθόν ist keine der beiden gleich, denn die Selbstgenügsamkeit und Vollkommenheit geht beiden ab. Aber der Geist steht dem Guten doch unendlich viel näher und ist ihm enger verwandt als die Lust, die bei der Entscheidung erst den fünften Preis anstatt des ersten erhalten hat. Und dabei hat es sein Bewenden, wenn auch die Ochsen und Pferde und alle Tiere zuhauf ferner nur der Lust folgen und auf sie die Menge, wie der Wahrsager auf seine Vögel, sich beruft, als ob Tierstimmen mehr zu bedeuten hätten, denn philosophisch begründete Ahnungen (philosophische Offenbarungen).

Protarchos stimmt im Namen aller Anwesenden zu. Sokrates will sich verabschieden, wird aber noch zurückgehalten. Eine Kleinigkeit, die er selbst in Erinnerung bringen werde, sei noch im Rückstand, meint Protarchos, und vor den andern werde Sokrates ja gewiss nicht erlahmen.

* Oder vielleicht: und endlich noch ein Anhang von anderen als sechstes und letztes, was überhaupt zur Not Anerkennung verdient.

Timaios.

„Eins, zwei, drei, der vierte meiner gestrigen Zuhörer fehlt," so überzählt Sokrates die übrigen Anwesenden: dies sind Kritias, Timaios und Hermokrates. Krankheit, wird ihm gesagt, ist die Ursache, die den vierten (Ungenannten) abhält. Obgleich er fehlt, soll ausgeführt werden, was für die neue Zusammenkunft tags zuvor verabredet wurde. Sokrates soll von den andern für seinen eigenen Vortrag entsprechend belohnt werden durch Ergänzungen und Gegenbilder, die sie beizubringen haben. Zunächst sollen aber die *Hauptgedanken aus dem gestrigen Vortrag* noch einmal herausgestellt werden. Sein Gegenstand war die *Einrichtung des besten Staates*. Für diese wurde eine strenge Sonderung einzelner *Berufstände* nötig befunden, insbesondere die *Ausscheidung* eines Standes *der Wächter* des öffentlichen Wohls, deren einzige Aufgabe sein soll, durch Abwehr von Unrecht und Gewaltthat den Frieden im Innern und Äussern zu sichern. Diesem doppelten Zweck entsprechend müssen sie von Natur schon mit mutigem Herzen und hellem Kopf begabt sein (*φύσιν ἅμα μὲν θυμοειδῆ, ἅμα δὲ φιλόσοφον εἶναι διαφερόντως*). Und die richtige Ausbildung durch körperliche und geistige Schulung muss hinzukommen. Eigentum giebt es für sie nicht, vornehmlich keinen Besitz an Gold und Silber, sondern sie empfangen von ihren Schützlingen, was sie zu mässigem Leben bedürfen. *Die Weiber* ähnlicher Anlage *müssen den begabten Männern gleichstehen*, Erziehung, Lebenseinrichtung und -Aufgabe mit ihnen teilen.

Besonderheit der Familien kann dabei nicht bestehen; vielmehr gelten alle als eine grosse Familie. Zur Erzielung tüchtiger Nachkommenschaft wird für Vereinigung der zusammenpassenden Männer und Weiber und Verhinderung ungeeigneter Verbindungen durch staatliche Anordnungen Sorge getragen; die Kinder aber, die von Anfang an in öffentlicher, allgemeiner Pflege stehen, damit die eigenen Eltern sie von gleichaltrigen andern nicht unterscheiden können, erhalten eine nicht unbedingt ihrer Herkunft, sondern nur ihren Gaben entsprechende Bestimmung. So rekapituliert Sokrates den Vortrag des vorhergehenden Tages, wobei er die letzten Sätze bezüglich der Weiber- und Kindergemeinschaft als ungewohnte Vorschläge bezeichnet, die deshalb am besten noch im Gedächtnis haften dürften, und er lässt sich von Timaios die ausdrückliche Versicherung geben, dass damit alles Wichtige wieder in Erinnerung gebracht sei.

(c. II) Das Bild eines Musterstaats, das er damit entworfen, findet er aber selbst nicht voll genügend. Es gehe ihm, sagt er, wie Leuten, die schöne Tiere nur abgebildet oder auch solche in unthätigem Ruhezustand gesehen haben. Befriedigende Kenntnis von ihnen ergiebt sich erst, wenn man sie in Not und Kampf ihre Kräfte brauchen sieht. So möchte gern Sokrates seinen besten Staat in ernsten Verwicklungen sich bewähren und durch sein ganzes Verhalten gegen die Feinde in Verhandlungen und Kämpfen die Probe auf die Richtigkeit seiner Gestaltung ablegen sehen. Er selbst hat zur Befriedigung dieses Wunsches keinen Stoff. Aber auch den Dichtern traut er keine brauchbare Schilderung von dergleichen zu; denn ihre Darstellungsgabe kann doch nur den Kreis wirklich erleuchten, in dem sie selbst sich bewegt haben; ebensowenig traut er den Sophisten bei all ihrer Gelehrsamkeit Aufklärung über politische Dinge zu: denn das sind ja heimatlose Menschen. Dagegen meint er allerdings, dass die drei Männer, die er vor sich habe, ihn belehren könnten; sie jedenfalls besser als sonst irgend jemand, den er kenne: denn sie seien hervorragende Bürger grosser

Städte, in Ämtern erprobt und ausserdem in allem Wissen erfahren. In der Hoffnung, dass sie ihm seine Bereitwilligkeit vergelten, hat er auch gestern mit seinen Gedanken nicht hinter dem Berg gehalten.

Die Fremdlinge versichern, dass es an ihnen nicht fehlen solle. Doch meinen sie, es solle zuerst ihr Wirt Kritias die Erzählung der alten Märe preisgeben, die er ihnen selbst, anschliessend an das gestrige Gespräch, zu Hause vorgetragen. Und Kritias erzählt, weit ausholend, indem er zuerst die Zuverlässigkeit der seltsamen und längst verklungenen Geschichte betont. Solon, der weiseste der sieben Weisen, hat sie als vollkommen wahr bezeichnet. Es war am Apaturienfest, etwa im zehnten Lebensjahr des Erzählers. Nach gewohntem Brauch hatten die Knaben wetteifernd Gedichte vorgetragen. Darunter waren manche des Solon. Daraus entspann sich eine Unterhaltung über dessen dichterische Begabung, die insbesondere der alte etwa 90jährige Grossvater Kritias pries, der Solon selbst, den vertrauten Freund seines Vaters, noch wohl gekannt hatte. Wäre es jenem vergönnt gewesen, meint er, die Dichtung wirklich auszuführen, deren Entwurf er von Ägypten mitgebracht hatte, er würde hinter keinem Hesiod und Homer zurückstehen. Der Gegenstand war der grossartigste und würdigste, eine Beschreibung von Grossthaten Athens, die diese Stadt in unvordenklicher Zeit vollbracht. Im Gespräch mit ägyptischen Priestern in Sais habe er davon erfahren. Wie er ihnen das Älteste, was er von hellenischen Mythen wusste, von Phoroneus und Niobe, dann von der grossen Flut, von Deukalion und Pyrrha mitteilte, habe ein hochbetagter Greis ihm erwidert mit der Bemerkung: „ihr Hellenen alle seid Kinder, und es giebt unter euch keinen alten Mann. Noch kindlich unentwickelt ist bei euch allen der Geist; denn es fehlt euch jede durch alte Überlieferung eingewurzelte Überzeugung, jedes altersgraue Wissen“. So komme ihm auch was er soeben gehört wie Kindererzählungen vor, nur kurze Vorzeit sicher wiedergebend, und über weiter Zurückliegendes äusserst

unklar und lückenhaft. An Stelle der einen hellenischen Flutsage wäre die Erzählung vieler Sintfluten zu setzen, die periodisch die Erde überschwemmten und zumeist nur rohe und unwissende Bergbewohner (ἀγραμμάτους τε καὶ ἀμούσους 23 b) übriggelassen hätten, und an Stelle des Phaethons-Mythos regelmässig sich wiederholende Umwendungen des Laufs der Gestirne, die allemal versengende Feuersglut, namentlich auf den Bergen und Hochländern, zur Folge haben. Die glückliche Natur des Landes, das keinen Regen kennt und gegen Austrocknung gesichert ist, bewahrt Ägypten in jeder solcher Katastrophe vor der schlimmsten Verheerung, während sonst auf der bewohnten Erde das Menschengeschlecht zusammenschmilzt, um erst nach und nach sich wieder auszudehnen. So konnte in Ägypten allein, wo die Errungenschaften der Kultur nicht immer von neuem vernichtet wurden, sich mittels schriftlicher Aufzeichnungen ausgedehnte Kunde der Vorzeit erhalten. Diese schriftliche Aufzeichnung reicht über 9000 Jahre zurück. Am Beginn dieses Zeitraums, noch vor der grössten Sintflut, die je über die Erde gekommen, gab es schon eine Stadt Athen. Und sie war die mächtigste und besteingerichtete (ἀρίστη πρός τε τὸν πόλεμον καὶ κατὰ πάντα εὐνομωτάτη διαφερόντως) weitumher, von einem edlen und glücklichen Volk bewohnt. Solon habe das mit Staunen vernommen, und nicht umsonst habe er um weitere Mitteilungen gebeten. Der alte Priester habe sich auch dadurch bewogen gesehen, fortzufahren, weil er damit der Schutzgöttin seiner Heimat sich glaubte dienstwillig bezeigen zu können. Denn diese, Neith mit Namen, sei identisch mit Athene, der Schutzgöttin von Solons Heimat, und das Volk von Athen und von Sais so gewissermassen verwandt. Darum seien auch bei Vergleichung der Einrichtungen von Alt-Athen und der erst 1000 Jahre später begründeten von Sais übereinstimmende Grundzüge unverkennbar, so vor allem die Aussonderung des Priesterstandes, sowie des Kriegeradels, auch dessen Bewaffnung mit Speer und Schild im Unterschied von den übrigen orientali-

schen Völkern jener Zeit (οἷς ἡμεῖς πρῶτοι τῶν περὶ τὴν Ἀσίαν ὡπλίσμεθα); dann auch die scharfe Trennung der übrigen Berufsstände, die es jedem Handwerker verwehren, einem andern dreinzupfuschen. Und wenn sich das saitische Gesetz, wie noch zu erkennen sei, um Regelung und Ordnung der geistigen Ausbildung aufs pünktlichste und umfassendste (μέχρι μαντικῆς καὶ ἰατρικῆς πρὸς ὑγίειαν) angenommen habe, so habe auch dafür die Göttin schon im alten Athen entsprechend gesorgt. Sogar auf die Auswahl des geeigneten Landes habe sich die Fürsorge der über Wehrhaftigkeit und Klugheit sich freuenden Göttin für ihre Pfleglinge erstreckt. Eben den Boden Athens habe sie sich ausgelesen zur Aufnahme der von Ge und Hephaistos überkommenen edlen Menschensaat, weil er bei vorteilhaftester Mischung des Klimas ihr die vernünftigste Zucht von Männern versprach. Eine *Reihe glänzender Leistungen dieser alten Athener* sei in den heiligen Büchern von Sais verzeichnet. Ihre *hervorragendste* That aber sei gewesen, *dass sie den Ansturm einer stolzen und übermächtig scheinenden Kriegsmacht zurückschlugen*, der damals *von Westen her* ganz Europa und Asien mit Knechtschaft bedrohte. Draussen *im atlantischen Ozean* lag ein meerumspültes Land, grösser wie Asien und Libyen zusammen, westlich von ihm weitere Inseln und ein noch viel mächtigeres Festland, wohin von jenem atlantischen Inselkontinent aus ein reger Schiffahrtsverkehr unterhalten wurde. Auf diesem selbst bestand ein starkes Königtum, das seine Macht über die umliegenden Inseln und weit über die westlichen und östlichen Festlandsküsten ausdehnte. Schon war ihr im Osten ganz Libyen bis Ägypten hin unterworfen und ebenso Europa bis zu Tyrrhenien. Da unternahm sie einen weiteren, gewaltigen Vorstoss mit Aufgebot ihrer gesamten Macht. Aber an Athens Festigkeit, an dem Mut und der Kriegstüchtigkeit seiner Bürger, die anfangs als Vorkämpfer der Hellenen, dann, von ihnen im Stich gelassen, allein die äussersten Gefahren bestanden, zerschellte diese: und alle Völker am Mittelmeer

hatten durch ihr Verdienst ihre Freiheit zurückgewonnen. Später habe dann das Meer die atlantische Insel verschlungen, deren Stelle nur noch durch gefährliche Untiefen bezeichnet wird; die Erde aber habe das athenische Volk verschlungen bis auf kümmerliche Reste, aus denen später dann allmählich sich eine neue Bevölkerung ergab.

(c. IV) Im Gedanken an die Mitteilung dieser alten Solonischen Geschichte durch seinen Grossvater habe er sich, so schliesst Kritias seinen Bericht, gestern oft gewundert, wie nahe doch Sokrates in seinem Staatsentwurf an die historische Wirklichkeit, von der er nichts wusste, herangekommen sei; ohne weiteres habe er daher auch das Versprechen auf sich nehmen können, dass er bei der verabredeten neuen Zusammenkunft die Kosten des Gespräches tragen wolle. Zu Hause habe er sich alles in der Erinnerung wieder belebt, auch seinen Gästen es erzählt, damit sie ihm heute beistehen könnten. Dabei habe er sein Gedächtnis, das neue Eindrücke nicht mehr recht festhalten könne, für diese Erzählung aus der frischen, empfänglichen Kinderzeit völlig treu gefunden. So könne man also wohl in der ferneren Untersuchung, die Sokrates noch gewünscht habe, die historischen Athener der Vorzeit, von denen der ägyptische Priester berichtet, an Stelle des durch die blosse Phantasie des Sokrates geschaffenen Staates treten lassen (ἣν χθὲς ἡμῖν ὡς ἐν μύθῳ διῄεισθα σύ, νῦν μετενεγκόντες ἐπὶ τἀληθὲς δεῦρο θήσομεν ὡς ἐκείνην τήνδε οὖσαν κτλ. 26 d). Sokrates stimmt freudig zu, indem er auch seinerseits die grosse Bedeutung betont, welche in der *Bestätigung der blossen Phantasieerfindung* (des πλασθεὶς μῦθος) *durch wirkliche Geschichte* (ἀληθινὸς λόγος) liegt, die ihm so unverhofft zu teil werde.

Doch Kritias erklärt nun, auch *Timaios sei zu einem Vortrag bereit.* Da er unter ihnen am besten in der Astronomie und Physik bewandert sei, falle ihm dieser Stoff zu, und es sei das Natürlichste, dass mit Darlegungen *über die Bildung des Alls* begonnen werde, die *bis zur Entstehung des Menschen* verfolgt werden solle; daran

schliesse dann sein eigener Vortrag passend an, um sowohl das Gedankengerüst des Sokrates als die Konstruktionen des Timaios mit den Flächen historischer Bilder zu überziehen.

(c. V) Nach der darauf an ihn gerichteten Aufforderung des Sokrates beginnt Timaios mit einem kurzen, dem Ernst seiner Aufgabe geziemenden Einleitungsgebet. Dann will er den Weg bezeichnen, der zur *Verständigung* über die Sache einzuschlagen sein werde. Da sei nun vor allem ein *Unterschied zu machen zwischen dem ewig Beharrenden*, nie sich Entwickelnden *und dem stets sich Entwickelnden*, im Werden und Vergehen nie Beharrenden; *das eine sei begrifflich in Gedanken erfassbar, das andere nur sinnlich wahrnehmbar und mit schwankenden Vermutungen zu umschreiben.* Von diesen Dingen sinnlich veränderlicher Wirklichkeit habe jedes in einem andern ausser sich die zwingende Ursache seines Werdens. Zum Teil seien sie nach dem Vorbild unveränderlicher Wesenheiten gestaltet, und nur soweit deren Form und Kraft auch sie bestimme, seien sie schön. Das Weltall nun als der sichtbare Himmel mit allem, was er einschliesst, gehört jedenfalls zu den Dingen sinnlicher Wirklichkeit und damit zu dem Werdenden, in seinem Werdegang durch eine Ursache streng Bestimmten. Den gestaltenden Künstler und Vater des Weltalls aufzufinden, sei schwer, ihn alle kennen zu lehren, unmöglich; aber welcher Art das Vorbild bei Gestaltung der Welt gewesen, sei offenbar; denn sie ist die vollkommenste Darstellung (der Inbegriff) aller Schönheit: gewiss deshalb auch von dem trefflichsten Meister gestaltet. Wenn wir so die Welt in ihrer ganzen Herrlichkeit als Nachbild ewiger Verhältnisse auffassen müssen, so dürfen wir nicht versäumen, auch gewisse Folgerungen uns klar zu machen, die aus dem Unterschied des Vorbilds und Nachbilds sich ergeben. Der Inhalt und Gegenstand einer Erörterung giebt dieser selbst ihren Charakter. Von Sätzen über das Beharrende und Gleichbleibende, das den denkenden Geist beschäftigt, darf man verlangen, dass sie ganz ohne Widerspruch

und Wandel sich gleich bleiben; dagegen was die ewigen Wesenheiten und ihre Verhältnisse nur in flimmerndem Lichte widerspiegelt, lässt keine volle Genauigkeit, sondern nur mehr oder weniger treffende Ähnlichkeit der Schilderung zu; dort allein giebt es Wahrheit, hier nur Wahrscheinlichkeit. Wenigstens diese zu erreichen und es nicht schlechter zu machen als irgend ein anderer Darsteller vor ihm: dieses Ziel allein kann sich der stecken, der über die Götter und die Entstehung der Welt zu reden unternimmt.

Sokrates giebt seinen Beifall zu erkennen, und Timaios fährt alsobald fort: die bestimmende Ursache für die Gestaltung der Welt des Werdens durch ihren Bildner war seine neidlose Güte. Sie trieb ihn, alles sich selbst so ähnlich wie möglich zu machen, d. h. möglichst gut. Und seine Vollkommenheit sorgte dafür, dass alles auch so schön wie möglich wurde. So ordnete er den regellos bewegten Stoff, den er vorfand, und zwar dadurch, dass er ihn beseelte. Denn er hatte gefunden, dass unter den sinnlichen Naturdingen (unter den Naturkörpern) nichts Vernunftloses, als Ganzes betrachtet, je schöner sein könne als ein vernünftiges Wesen, dass aber Vernunft nur in einer Seele wohnen möge. Damit schuf er also den Kosmos zu einem beseelten und vernünftigen Organismus. Da derselbe nicht einseitig beschränkt und unvollkommen sein durfte, wie die vielen von einander unterschiedenen, uns bekannten Organismen, sondern vielmehr alle Vielheit beschränkter Wesen in sich schliessen sollte, so wurde er nach dem obersten, allgemeinsten Begriff des Organismus gestaltet. Diesem Begriffe gemäss, dessen umfassende Einheit keinen verwandten neben sich duldet, da er sonst mit ihm dem Umfang eines höhern Begriffs sich einordnen müsste, kann auch der Kosmos nur einer sein: der einzige vom ersten Entstehen bis in alle Ewigkeit.

(c. VII) Als etwas Gewordenes ist er körperlich, sichtbar und greifbar. Die Sichtbarkeit ist durch feurige, die Handgreiflichkeit durch erdige Bestandteile bedingt. Diese

beiden Elemente bedürfen, um eine Verbindung unter sich einzugehen, eines Bandes, das zu jedem der beiden Elemente im selben Verhältnis stehen muss wie das andere zu ihm selbst, oder vielmehr, da es sich nicht nur um geometrische, sondern um stereometrische Dimensionen handelt, bedürfen sie zweier solcher Bänder, die, als mittlere Glieder zwischen sie gestellt, ein harmonisches Verhältnis ergeben (*ἁρμονία*: Proportion). Die gesamte stoffliche Wirklichkeit mit allen ihren Kräften wurde so in vierfacher, harmonischer Gestaltung von der weltbildenden, göttlichen Macht zur schönen Einheit zusammengefügt, um in diesem vollkommenen Zustand ewig frisch und lebenskräftig zu beharren. Jede Störung ist schon dadurch ausgeschlossen, dass nichts übrig blieb ausserhalb der Welt, so dass kein Bedürfnis von aussen befriedigt werden, kein lästiger Überschuss nach aussen abgeführt werden musste, sondern in innerem Ineinanderwirken die Teile des Ganzen sich stetig mit ihrem Mangel und Überschuss, ihrem Aufnahme- und Ausscheidungstrieb ergänzten und alles Wirken und Leiden so im geschlossenen Kreise der Welt selbst sich vollzog (33 d *αὐτὸ γὰρ ἑαυτῷ τροφὴν τὴν ἑαυτοῦ φθίσιν παρέχον καὶ πάντα ἐν ἑαυτῷ καὶ ὑφ᾽ ἑαυτοῦ πάσχον καὶ δρῶν ἐκ τέχνης γέγονεν*). — Die Gestalt des aus diesen Elementen zusammengefügten Ganzen muss kugelförmig gedacht werden, weil es eine andere ebenso vollkommene und in sich abgeschlossene nicht giebt. Und seine Bewegung muss die in sich selbst zurückkehrende Achsendrehung sein.

(c. VIII) Die Seele, welche der Weltbildner mit diesem gestalteten Stoffe verbunden hat, durchdringt ihn von innen aus bis an die äussersten Grenzen und umwirbelt ihn ringsum. Auch sie ist von dem höchsten Gotte gebildet, noch vor der Gestaltung des Stoffes, den sie beherrschen sollte. Er nahm dazu Entgegengesetztes: unteilbare, ewig unwandelbare Wirklichkeit und teilbare, in sinnlicher Form sich entwickelnde, mischte auch vom Wesen des Identischen und trotz spröden Widerstrebens vom Wesen des

Verschiedenen bei und schuf daraus eine neue Einheit. Diese übrigens unsichtbare, unsinnliche Seelensubstanz teilte er wieder „nach den Grundzahlen des harmonischen und astronomischen Systems“ * und stellte damit ein Gerüste von Ringen und Kugelschalen her, die, ineinandergeschoben und nach verschiedenen Richtungen sich umdrehend, den Bewegungen der Himmelskörper Richtung und Halt geben sollten, und von strahlenförmig vom Mittelpunkte aus allerwärts nach aussen sich erstreckenden Kraftlinien. Indem in dieses unsichtbare, lebendige und bewegte Gerüste der stoffliche, sichtbare Weltbau hineingezimmert wurde, begann damit zugleich für die Seele ein Leben endloser Vernunftthätigkeit mit untrüglicher Erkenntnis aller ewigen Dinge und wohlbegründeten, zutreffenden Annahmen über alles Wandelbare, dergleichen beides sie leicht mit allem andern in Verbindung bringt und nach seinen Beziehungen und Wirkungen sicher vergleicht, indem sie den Anstoss, den sie bei ihren stetigen Bewegungen von irgend einem berührten Gegenstand empfängt, allseitig in sich weiterzittern lässt, bis die Bewegung auf ihren Ausgangspunkt zurückkehrt. Bei solcher Bethätigung wird sie stets der Vollkommenheit des Ganzen sich bewusst, und so geniesst sie — als des besten Schöpfers beste Schöpfung und wohlgelungenes Abbild ewiger, göttlicher Wesenheiten — selbst vollkommene, göttliche Glückseligkeit.

(c. X) Das Vorbild des Kosmos, die Idee (*φύσις*) des Organismus, ist ewig (*αἰώνιος*, ein *ζῷον ἀΐδιον*) und ohne zeitliche Dauer, ohne Vergangenheit und Zukunft, weil ohne Bewegung. Der Kosmos selbst als gewordener und bewegter konnte diese Form des Daseins nicht erhalten. So schuf Gott zugleich mit ihm und für ihn, um für alle Zukunft mit ihm verbunden zu bleiben, nach dem Muster der unveränderlichen, einheitlichen Ewigkeit, die im Nacheinander zählbarer Momente verlaufende Zeit mit ihrem war und wird sein, das wir nur unrichtig auf Ewiges anwenden, wie wir umge-

* Zeller, d. Phil. d. Gr.[4] II, 1 S. 769.

kehrt sein und ist unrichtig und ungenau auch von dem Veränderlichen aussagen (was anderswo näher auszuführen wäre). Die Möglichkeit der Zeitunterscheidung und Zeitmessung wird gegeben durch die Verhältnisse der sieben, an den Ringen des schon erwähnten Weltgerüstes innerhalb der äusseren Schale des Fixsternhimmels umlaufenden Wandelsterne Mond, Sonne, Morgenstern, Hermesstern, welche beiden sich mit derselben Geschwindigkeit wie die Sonne bewegen, doch so, dass sie einander abwechselnd überholen, was genauer zu schildern und zu erklären samt der Beschreibung der Bahnen der drei weiteren äusseren Wandelsterne eine besondere Abhandlung erforderte. Wegen des Einflusses der ihren Kreisen unter schiefem Winkel sich entgegendrehenden Fixsternsphäre sind alle diese Bahnen schraubenförmig aufgebogen, und die Unterschiede der Geschwindigkeit, mit der sie diese durchmessen, werden von dem Beschauer, der sie an der Abweichung von den Fixsternen misst, falsch beurteilt. Besondere Bedeutung unter ihnen kommt der Sonne zu, deren Licht, indem es den ganzen Weltraum erleuchtet und abwechselnd Tag und Nacht erscheinen lässt, den Verlauf der Zeit am augenfälligsten macht und so zum Zählen und Rechnen den kräftigsten Anstoss giebt, und die auch weiter durch ihren Umlauf am Himmel den Abschnitt eines Jahres bezeichnet. Aber auch die andern Planeten alle haben ihre feste Zeit — leider freilich wird sie von den meisten Menschen nur noch beim Monde beachtet und praktisch benützt —, so dass durch die verschiedenen Umläufe eine Menge verschiedener, bedeutungsvoller Abschnitte entstehen bis zu dem längsten des vollen Planetenjahrs, mit dessen Abschluss jene sieben belebten Körper alle in ihre ursprüngliche Stellung zu einander und den Fixsternbildern zurückgekehrt sind.

(c. XII) Mit all diesen Veranstaltungen entspricht der Kosmos seinem Vorbild noch lange nicht ganz. Denn von den vielen möglichen Ausgestaltungen des Begriffes eines organischen Wesens, die von dem Verstand als Unterarten unterschieden werden können, waren die meisten erst noch herzustellen.

Eine Einteilung ergiebt zunächst 1. die am Himmel, 2. die in der Luft, 3. im Wasser, 4. auf der festen Erde lebenden Geschöpfe. Jene himmlischen Wesen erhielten einen Leib, der fast ganz aus Feuer gebildet und gleich dem Weltall selbst kugelförmig gerundet wurde. Zum bunten Schmuck für dieses wurden sie in den äussersten Umkreis versetzt, wo sie, je selbständig in stiller Beschaulichkeit um ihren Mittelpunkt sich bewegend, zugleich auch miteinander von dem allgemeinen Umschwung rings um die Weltachse herumgeführt werden, ewige (selige) Götter noch höherer Ordnung als die in ihrer Entstehung vorher geschilderten, innerhalb der Weltkugel sich bewegenden Gestirne. Als erstes und ältestes dieser innerweltlichen göttlichen Wesen ist die Erde noch aufzuzählen, die um die Weltachse geballt ist, um als Standpunkt zu dienen für die Beobachtung von Tag und Nacht und für die Beschauung des gestirnten Himmels, an dem sich auch der wechselvolle Reigentanz der Planeten abspielt mit seinen Verschlingungen, dem nebenund auseinander Treten, hintereinander Verschwinden und Wiederhervortreten der einzelnen, das abergläubische Gemüter erregt, übrigens zu verwickelt ist, um ohne nachbildende Anschauungsmittel weitere Besprechung zuzulassen (c. XIII). Bezüglich anderer göttlicher Wesen lässt sich zwar nichts irgendwie Beweiskräftiges oder auch nur Wahrscheinliches vorbringen; doch darf man den Alten wohl vertrauen, welche sich als Nachkommen von Göttern ansahen und von ihrem Geschlecht genauere Kenntnis besessen haben mögen als die heutigen, und so wird man am besten thun, dem hergebrachten Glauben zu folgen.

Die Schöpfung der übrigen Arten lebender Wesen ist nicht unmittelbare That des Weltgründers, sondern sie vollzog sich nur unter seiner Leitung und in seinem Auftrag durch die vorher von ihm geschaffenen göttlichen Mächte. Unmittelbar aus seiner Hand konnte nur Unsterbliches hervorgehen; denn die durch seinen übermächtigen Willen hervorgerufenen Verbindungen könnten nur eben durch ihn wieder gelöst

werden, und da er nur vollkommene Werke schafft, so kann er eine Schöpferthat nie bereuend zurücknehmen. Der Gedanke sterblicher Wesen aber ist doch im Begriff des Organismus, der der ganzen Weltschöpfung zum Vorbild dient, mitenthalten. Seine Verwirklichung erfolgte also in vermittelter Weise, indem die gewordenen Götter, die Thätigkeit ihres Erzeugers nachahmend, selbst zu organisieren und aus den Stoffen ihres eigenen Leibes künstliche Gebilde zusammenzusetzen begannen, die sie beleben und nähren und nach dem Versiegen ihrer Lebenskraft in ihren Schoss zurücknehmen wollten. Die edelsten darunter sollten aber unsterbliche Seelen erhalten. Sie bildete der Schöpfer selbst aus den etwas minder guten Überbleibseln der Ingredienzien, die er zur Weltseele zusammengemischt hatte; und ehe er sie in die ihnen bestimmten Körper einkleiden liess, zeigte er ihnen von der Höhe des Himmelsgewölbes, das sie auf Sternen umfahren durften, die Einrichtung der Welt, machte sie mit den Bedingungen des Lebens, den Störungen und Trübungen der Erkenntnis, die ihnen die anhaftende Sinnlichkeit bringen werde, und den sittlichen Gefahren, die von ihr drohen, bekannt und mit dem Weltgesetz der Vergeltung, das ihnen als Lohn der Tugend Eingehen in göttliche Glückseligkeit sichere, aber für Schlechtigkeit sie mit Erniedrigung in zweiten und weiteren Geburten bestrafe, wobei sie zuerst die männliche Bildung, die ihnen als günstigste für den Anfang allen verliehen werden solle, mit der weniger vollkommenen weiblichen zu vertauschen hätten, dann aber, wenn sie weiter ein ungeregeltes Leben geführt, in tierische Körper verbannt werden sollten. Mit dieser Belehrung, welche alle Verantwortung für die späteren Schicksale der einzelnen ihnen selbst aufbürdet, sind diese den untergeordneten göttlichen Mächten der Erde, des Monds und der übrigen Planeten (*εἰς τἆλλα ὅσα ὄργανα χρόνου*) übergeben worden, die inzwischen ihre Leiber gebildet hatten. Die Einpflanzung in diese bringt nun wirklich eine ungeheure Verwirrung hervor; die Umläufe der Seele, die ganz analog sind denen des be-

seelten Weltalls, und in welchen sich ihre Gedanken ganz ebenso wie bei der Weltseele naturgemäss bewegen, werden gestört, gehemmt, abgelenkt und zurückgewendet durch den wilden Andrang einstürmender sinnlicher Reize und können erst sehr allmählich mit ernster Aufmerksamkeit und Zucht zur Not wieder in Ordnung gebracht werden.

(c. XVI) Die Anwendung der bisherigen, mit dem Wahrscheinlichen sich begnügenden Betrachtungsweise auf die Einzelheiten des menschlichen Körperbaus lässt dessen zweckmässige Einrichtung erkennen. Der Kopf als Träger der Vernunft ist nach dem Bild des Weltalls rund geformt. Der ganze übrige Leib ist ihm nur zur Hilfe beigegeben. Namentlich sind ihm als Werkzeuge der Ortsbewegung Arme und Beine verliehen;, der vorsorgenden Berechnung (πρόνοια) der Seele dienen die vorn am Kopf angebrachten Sinneswerkzeuge. Von diesen ist das wichtigste das Auge mit seiner wunderbaren Einrichtung. Es ist so gebaut, dass es in seiner Mitte die feinsten, leuchtenden, aber nicht erhitzenden Feuerkörperchen rein hindurchstrahlen lässt, alle andern aber zurückhält. Wenn wir nun den Blick auf einen Gegenstand richten, der vom Tageslicht beleuchtet ist, das aus eben dergleichen Körperchen sich zusammensetzt, so treffen die Ausstrahlungen unseres Auges mit den ganz gleichartigen Strahlen, die von diesem Gegenstand ausgehen, zusammen, und so entsteht in der Blickrichtung ein zusammengesetzter (gleichartiger) Lichtkörper, der für uns dadurch sichtbar wird, dass sein Widerstand die Ausstrahlungen des Auges gegen dieses zurückdrängt, so dass die Bewegung auch durch den ganzen Körper hindurchzittert und bis zur Seele geleitet wird. Öffnen wir das Auge in der Dunkelheit, so geht der aus ihm hervorbrechende Strahl, der nichts Ähnlichem begegnet, verloren, und so ist keine Wahrnehmung möglich. Um das zu verhüten, können wir die Augen mit dem Lid schliessen. Dann wirkt das im Körper zurückgehaltene Feuer beruhigend und ausgleichend auf die inneren Bewegungen und führt so den Zustand des Schlafs her-

bei, der um so weniger von Träumen gestört wird, je vollständiger diese Ausgleichung und Beruhigung gelungen ist, während in einem Organ zurückbleibende heftigere Bewegungen Traumbilder aufsteigen lassen der Art, als würden jene Bewegungen frisch durch äussere Eindrücke erzeugt. Nach dieser Theorie, meint Timaios, seien auch die verschiedenen *Erscheinungen bei Spiegelbildern* mit der Vertauschung von rechts und links im gewöhnlichen Flachspiegel oder der Umdrehung des Bildes im Hohlspiegel leicht zu erklären. Der Ort, wo der Lichtkörper sich bildet, der dem Auge Anhalt giebt und so in der Seele die Wahrnehmung des Sehens hervorruft, wird hier durch die glatte Fläche mitbestimmt, welche die Ausstrahlungen des Auges und des Objekts auffängt und einander entgegenlenkt.

Mit solchen physikalischen und physiologischen Einzelheiten wird aber der Kern der Sache nicht getroffen. Die meisten freilich glauben schon mit Beschreibung bloss mechanischer Vorgänge alles erklärt zu haben. Sie begehen damit aber eine Verwechslung zwischen den *Hilfsursachen, deren die Gottheit sich bedient*, um ihren Zweck der Verwirklichung des Besten zu erreichen, und der letzten *eigentlichen Ursache* (46 d). Um die Auffindung dieser, die über die stoffliche, tote Natur hinaus in dem Gebiete des Geistigen liegt, werden wir uns immer zuerst kümmern müssen, wenn wir zu wirklicher, wissenschaftlicher, die Vernunft befriedigender Erklärung vordringen wollen; daneben muss dann freilich eine besondere Betrachtung stets die mechanischen Ursachen feststellen, deren Verkettung an und für sich nur zufällige und ordnungslose Folgen ergäbe.

Nachdem wir beim Auge das Äusserliche zuerst erledigt haben, stellen wir jetzt noch die Frage, was *der höchste Zweck* und Nutzen ist, zu dessen Ausrichtung uns Gott dasselbe geschenkt hat. Wir finden, dass aus seinem Schauen, *aus dem Anblick des gestirnten Himmels* mit seinen Wundern, der Wahrnehmung des regelmässigen

Wechsels von Tag und Nacht, Mondphasen und Jahreszeiten *die Vorstellung von Zahl und Zeit* in uns *entspringt* und die Fragen nach der Natur des Alls *und denkende Betrachtung der Dinge überhaupt* (φιλοσοφία, Trieb zum Forschen) in uns geweckt werden: die grösste Gabe, die uns Menschen von Gott verliehen ist. Aller andere Nutzen des Auges, den der unphilosophische Mensch allein kennt, ist nur nebensächlich und nicht der Rede wert neben dieser Hinleitung zur Philosophie und der Erziehung unseres Denkens, das an den wunderbaren und streng gesetzmässigen Bewegungen, die der denkende Weltgeist ihm vorgezeichnet, sich orientiert. Auch *die menschliche Stimme und das Gehör* haben ähnliche Bedeutung. Die enge Beziehung der Rede zu den Gedanken ist klar. Was aber die Musik betrifft, die gleich jener von der Stimme gebildet und vom Gehör vernommen wird, so soll sie durch Harmonie und Rhythmus vor allem nicht zum Vergnügen, sondern zur erzieherischen Beeinflussung der Seele und Herstellung richtiger Stimmung in ihr dienen.

(c. XVII) Von einer kleinen Ausnahme abgesehen, haben wir im bisherigen die Welt nur ausschliesslich unter dem Gesichtspunkt des vernünftigen Zweckes betrachtet. Zur Ergänzung müssen wir aber jetzt auch die Naturnotwendigkeit berücksichtigen. Denn *ordnende Vernunft und starre Notwendigkeit sind bei der Entstehung der Welt beide beteiligt.* Wenn also wohl die Absicht der Vernunft im allgemeinen bestimmend war, der es gelang, die Notwendigkeit dazu zu überreden, dass sie in den meisten Stücken die Entwicklung zum besten Ziele brachte, so muss man doch, um den Prozess des Werdens genau zu beschreiben, auch in Betracht ziehen, wohin jene andere unstäte Ursache ihrem Wesen nach treibt (τὸ τῆς πλανωμένης εἶδος αἰτίας, ᾗ φέρειν πέφυκεν). Wir haben bequemerweise oben nach dem Vorgang früherer Philosophen die vier Stoffe Feuer, Wasser, Luft und Erde als ein Letztes und Einfaches, als Elemente hingenommen, die für die Gestaltung des Himmels zur Verfügung standen.

Damit dürfen wir uns nicht begnügen. Und wenn wir es gleich der Schwierigkeit halber ablehnen müssen, im Zusammenhang dieser Untersuchung, welche mit blossen Wahrscheinlichkeiten rechnet, auf die allerletzten Gründe der Dinge oder vielleicht — auch die Zahl bleibt dahingestellt — ihren allerletzten Grund zu dringen, so müssen wir doch mit unserem Versuch der Erklärung weiter zurückgehen als alle Früheren und untersuchen, wie die Stoffe vor der Entstehung des Himmels sich verhielten (*φύσιν καὶ πάθη*). — Wieder wird bei diesem neuen Ansatz die Gottheit angerufen, damit unter ihrem Beistand die befremdliche und ungewohnte Betrachtung wenigstens wieder ein Ergebnis von genügender Wahrscheinlichkeit einbringe.

(c. XVIII) Es hat sich als unzulänglich erwiesen, wenn man, wie oben geschehen, zwei Arten des Wirklichen unterscheidet. Neben dem Gedankending, das immer unveränderlich beharrt, und dem sich entwickelnden Gegenstand der Wahrnehmung, von denen jenes als Vorbild des andern, dieses als Nachahmung des ersteren gefasst wurde (*ὑποτεθέν*), müssen wir von vornherein eine dritte Art annehmen. Es ist ein rätselhaftes, schwer zu definierendes Wesen. Am chesten dürfte man seine Natur (*κατὰ φύσιν δύναμιν*) damit bezeichnen, es sei der hegende Schoss, der allem Werdenden zur Aufnahme sich darbietet (*πάσης γενέσεως ὑποδοχὴν οἷον τιθήνην*). Deutlicher lässt sich dieselbe in ihrem Verhalten zu den vorher genannten Elementen begreifen und schildern. Diese Elemente sehen wir bei genauerer Beobachtung ihre charakteristischen Formen (*ἰδέαν*) vollständig verändern und in einander übergehen, so dass die Wandlungen eines jeden nach zwei entgegengesetzten Seiten einen vollständigen Kreislauf bilden, indem z. B. Wasser teils gefrierend zu Stein d. h. zu Erde wird, teils verdunstend in Luft sich verflüchtigt, Luft aber einerseits zu Feuer verbrennt, andererseits zu Nebel und Wolken und von da aus endlich wieder zu Wasser sich verdichtet. Kein einzelnes Ding können wir nach der Erscheinungsform, in der es sich eben darstellt,

richtig bezeichnen; vorsichtigerweise dürfen wir immer nur behaupten, dass etwas in der jetzt gerade bemerkten Beschaffenheit* Feuer oder Wasser oder Erde u. s. w. sei. Denn das Feuer, das Wasser u. s. w., überhaupt alles, wovon ein Werden gilt (*ἅπαν ὅσονπερ ἂν ἔχῃ γένεσιν*), auch alle sinnlichen Qualitäten wie warm oder weiss oder ihre Gegensätze, alles derartige entflieht dem Dies und Hier (*τόδε καὶ τοῦτο*) und jeder Aussage, die es in irgend einer Bestimmtheit festheften möchte. Hingegen kommen diese Bestimmungen Dies und Hier dem *Träger der wechselnden Erscheinungsformen* zu, *an dem sie alle hervortreten und wieder verschwinden*. Noch deutlicher macht das wohl ein Bild. Ein Goldschmied, der ein Vergnügen daran fände, immer nur neu zu gestalten, und alle die Formen, die er dem Gold gegeben, sofort wieder in andere umzuschmelzen, dürfte auf die Frage, was irgend ein einzelner Gegenstand sei, nur die eine sichere Antwort geben, „es ist Gold"; dagegen jede Antwort über die Form des Metalls, die einer solchen durch ein „das ist es, so ist es" dauernden Bestand zuspräche, wäre ungenau. Höchstens ein „solange es so aussieht, ist es das und das (was so und so aussieht, ist dies)", wäre noch annehmbar. Dem Gold in seiner stofflichen Bestimmtheit und der stets unbestimmten Bildsamkeit seiner Form entspricht jene Grundlage der Körperlichkeit. Sie ist als etwas Beharrendes zu bezeichnen, das seine Wirkungsweise (*δύναμις*) stets bewahrt und, obgleich es Form- und Qualitätsbestimmtheiten in sich aufnimmt, dadurch in ihrem Wesen nicht beeinflusst wird (50 b. c). Auch dem Ton, den der bildende Künstler so durchknetet und glättet, dass er jedwede Gestaltung sich gleich leicht gefallen lässt, der Flüssigkeit, die der Salbenhändler zur Aufnahme eines köstlichen Duftes dadurch vorbereitet, dass er sie völlig geruchlos macht, könnte man sie vergleichen (50 e). So haben wir dann also drei Bestandteile der Wirklichkeit: das Seiende,

* Oder vielleicht: nicht dieses Bestimmte, sondern eben was eine bestimmte Beschaffenheit habe sei Feuer . . .

ewig Beharrende, das auf wunderbare Weise, deren Erklärung ein andermal gegeben werden soll, ihm nachgebildete Werdende, in sinnlicher Bestimmtheit Erscheinende und das, worin dieses wird und erscheint. Wenn man sich das Zustandekommen der sinnlichen Erscheinung unter dem Bild einer Zeugung vorstellt, so wäre das Seiende ihr Vater, jene unbestimmte Grundlage die Mutter (50 d). Somit als *unsinnlich und gestaltlos*, aber jede sinnliche Bestimmtheit und Gestalt aufnehmend und auf unbegreifliche Weise mit den Gedankendingen verwandt (*ἀνόρατον εἶδός τι καὶ ἄμορφον, πανδεχές, μεταλαμβάνον δὲ ἀπορώτατά πῃ τοῦ νοητοῦ καὶ δυςαλωτότατον*) hat sich uns jene dritte Gattung gezeigt; und wenn wir ihre Natur weiter beschreiben wollen, so dürfen wir noch sagen, sie komme wechselsweise in der Gestalt der vier Elemente zur Erscheinung, je nachdem sie eben Nachbildungen des einen oder andern (des Feuers an sich, Wassers an sich u. s. w.) in ihren allhegenden Schoss aufnehme. Dabei erhebt sich dann freilich für die gründliche Forschung die *Frage*, ob es kein Missbrauch sei, von einem Feuer an sich und solchen Wesenheiten zu reden, die als unverändert in unsinnlicher Wirklichkeit beharrend gedacht werden, *ob nicht vielleicht die sinnlich wahrnehmbaren Dinge die einzige wahre Wirklichkeit ausmachen.* Die Frage soll hier nicht eingehend erörtert, sie soll aber auch nicht unentschieden gelassen oder mit einer unbewiesenen Behauptung abgethan werden. Eine bündige Entscheidung ist zu gewinnen, wenn man sich nur besinnt, ob *wissenschaftliche Erkenntnis und richtige Vorstellung* (*νοῦς καὶ δόξα ἀληθής*), so wie viele annehmen, dasselbe sind oder *thatsächlich von einander verschieden.* Letzteres ist der Fall, denn sie entstehen unter verschiedenen Bedingungen und verhalten sich nicht gleich: die richtige Vorstellung wird bewirkt durch Überredung, ermangelt der Einsicht in die Gründe, ist durch neue Überredung zu erschüttern, jedermann zugänglich; wissenschaftliche Erkenntnis entspringt aus Belehrung und zusammenhängender Begründung, ist durch kein

Zureden zu erschüttern und (da sie eigentlich den Göttern zukommt) nur in dürftiger Beschränktheit für uns Menschen erreichbar. Daraus folgt, dass wir in der That drei Bestandteile der Wirklichkeit zu unterscheiden haben: 1. das unveränderliche, ungewordene und unvergängliche Sein, das nichts anderes an sich herankommen lässt und selbst an nichts anderes herantritt, als unsinnlich bloss Gegenstand denkender Betrachtung; 2. das mit gleichen Namen, wie jenes, zu bezeichnende und ihm ähnliche, sinnlich Wahrnehmbare, das so, wie es durch Werden an einem Ort entstanden, auch stets in weiterem Werden begriffen ist und wieder aus seiner Stelle verschwinden wird, ein Gegenstand der Wahrnehmung und daran anknüpfender Vermutung; 3. die alles Werdende fassende, selber durch dessen Vergänglichkeit nicht berührte Räumlichkeit, „sinnlicher Wahrnehmung nicht zugänglich, nur in einer Art unechten Schlusses erfassbar, kaum verlässlich“ und oft durch Sinnenschein zu dem Irrtum uns verleitend, als ob alles Wirkliche seine Stelle im Raum haben müsste und das Unräumliche überhaupt ein Nichts wäre.

Dieser irrigen Meinung gegenüber sei bezüglich des wirklichen Seins daran festzuhalten, dass, solange zwei Dinge ihr besonderes Wesen behaupten, keines von ihnen je in dem andern enthalten sein kann, so dass sie zugleich eine Einheit und zwei wären (*ἕως ἄν τι τὸ μὲν ἄλλο ᾖ, τὸ δὲ ἄλλο, οὐδέτερον ἐν οὐδετέρῳ ποτὲ γεγενημένον ἓν ἅμα ταὐτὸν καὶ δύο γενήσεσθον*); wogegen allerdings ein Nachbild, um überhaupt zu sein, in einem andern sein müsse, weil es seinem Begriffe nach nicht selbständig für sich ist, sondern von anderem abhängig und dadurch bestimmt.

(c. XIX) So lässt Platon den Timaios noch einmal als seine feste, persönliche Überzeugung wiederholen, unveränderliches Sein (*ὄν*), Raum (= Körperlichkeit) und Werden seien als drei eigentümliche, besondere Elemente der Wirklichkeit zu unterscheiden, und man müsse sie der Entstehung des Himmels, die durch den Eingriff der Gottheit zu stande kam, schon voraussetzen. Freilich könne man sich, fährt er fort,

vordem nur regellose Bewegungen eines unklar und unvollständig gestalteten Stoffes, ein Durcheinanderbrauen und Durcheinanderwirbeln vorstellen, wobei bald da, bald dort blosse Spuren einer bestimmteren Form hervortreten, um wieder verwischt zu werden, und nur die verschiedene Schwere der dichteren oder lockereren Massenteilchen ihren Ort bestimmt. Das erste, was der ordnende Gott in dem chaotischen Wirrwarr bewirkte, war, dass er die vier stofflichen Grundarten durch unterscheidende Zahlbestimmtheiten feststellte (*διεσχηματίσατο εἴδεσι καὶ ἀριθμοῖς* 53 b). Eine Erörterung darüber sei ungewöhnlich, doch dürfe er bei seinen Hörern allen die für das Verständnis notwendigen Vorbedingungen voraussetzen.

(c. XX) (— Es handle sich dabei aber immer nur um Wahrscheinlichkeit, wie überall, wo die starre Notwendigkeit mit ins Spiel kommt; erst von höherem Standpunkt aus, auf den ein Gott vielleicht seine Lieblinge zu sich erheben mag, würde der freie Blick sicher bis zu den letzten Gründen reichen. —) Ein wesentliches Merkmal der Körperlichkeit, die dem Stofflichen eigen ist, besteht in der Flächenabgrenzung. Ihre Grundlage ist das rechtwinklige Dreieck als einfachste Figur. Die natürlichste begriffliche Einteilung schöner körperlicher Gestaltungen, um die allein es sich in der von dem göttlichen Bildner eingerichteten Welt handeln kann,* geht deshalb den schönsten Formen des rechtwinkligen Dreiecks und der daraus zusammengesetzten regelmässigen Flächen- und Körperumgrenzungen nach. Damit kommen wir auf die Formen des Tetraeders, Oktaeders, Ikosaeders, Hexaeders und Dodekaeders. Die letzte dieser Formen benützte der Weltbildner nur für die Verteilung des Sternenschmucks am Himmel, die andern aber zur Gestaltung des Weltenstoffes. Die drei ersten von ihnen sind sämtlich

* vgl. c. 21 extr. Schon das δή in 53 e rechtfertigt übrigens die oben im Relativsatz beigefügte Behauptung, der man auch die Form geben könnte: „um die allein es sich vernünftigerweise handeln kann“.

durch Zusammensetzungen von ungleichschenkligen rechtwinkligen Dreiecken der vornehmsten Art (in welchen eine Kathete gleich der halben Hypotenuse, das Quadrat der grösseren Kathete das Dreifache von dem der kleineren ist, und welche zu sechsen zu einem gleichseitigen Dreieck sich zusammenfügen) begrenzt oder gebildet, das Hexaeder aber aus gleichschenkligen rechtwinkligen Dreiecken. Diese Einsicht führt zur Berichtigung des vorher angenommenen Scheins, als ob alle Grundformen der Stofflichkeit sich in einander verwandeln könnten. Nur für drei derselben trifft das wirklich zu, während die vierte Grundform von dem Kreislauf der Umbildung ausgeschlossen bleibt.

(c. XXI) Diese Betrachtungen mögen wohl auch die Frage veranlassen, ob die Welt selbst als Einheit vorhanden sei, oder ob es eine bestimmte Mehrzahl oder vielleicht sogar eine unbegrenzte Menge von Welten gebe. Der Gedanke an unendliche Vielheit ist jedenfalls sofort zu verwerfen. Über die Annahme von fünf Welten lässt sich streiten. Doch die Wahrscheinlichkeit spricht entschieden für ein einziges Weltall. Mit besten Gründen höchster Wahrscheinlichkeit lassen sich nun die begrifflich festgestellten Hauptarten schöner Körpergestaltung mit den zunächst angenommenen vier Hauptarten des Stoffes, den Elementen, in der Weise in Zusammenhang bringen, dass wir die kubische Form der Erde zuschreiben, die ja die wenigst bewegliche der vier Elemente ist und eine ihr eingeprägte Form am besten bewahrt (πλαστικωτάτη); von den ineinander übergehenden Gebilden das, welches aus der kleinsten Zahl von Grundbestandteilen (4 × 6 Urdreiecken) besteht und die spitzigsten Ecken und Kanten zeigt, als das offenbar leichteste und beweglichste dem Feuer; das, welches den grössten Raum umgrenzt, die meisten Flächen bindet (20, je zu 6 Urdreiecken), die in den stumpfsten Kanten und Ecken zusammenstossen, dem Wasser; das zwischen beiden drinnenliegende mit seinen acht Flächen (also 8 × 6 Urdreiecken) der Luft. Sinnlich wahrnehmen lassen sich die For-

men der einzelnen Gebilde nicht, denn diese sind für sich viel zu klein; nur in Zusammenhäufungen werden sie sichtbar.

Beim Zusammentreffen geraten verschiedenartige Massen oder Einzelgebilde, deren jedes seine eigene, von der Form abhängige Bewegungsweise hat, in Konflikt, während Gleiches in Berührung miteinander sich ruhig verhält. Die überwiegende Masse pflegt über die Bewegungsweise der von ihr verschiedenen geringeren Herr zu werden. Indem die kleineren Gebilde wohl, in die Fugen der grösseren eindringend, sie zerschneiden, die grösseren aber die kleineren zerdrücken, worauf dann die Bruchstücke und Trümmer von der Bewegung der siegreich bleibenden Masse ergriffen und soweit möglich in neuer Zusammensetzung ihr assimiliert werden, wobei denn (dem Zahlverhältnis der Urdreiecke gemäss) aus einem alten Wasserkörperchen etwa ein Feuerkörperchen nebst zwei Luftkörperchen entsteht oder die Dreiecke aufgelösten Luftsamens zur doppelten Zahl von Feuersamen sich wieder vereinigen, umgekehrt in gröberer Zusammenfügung $2^1/_2$ zertrümmerte Luftkörperchen sich zum Wasseratom gestalten, während die Trümmer von Erde so lange in Wasser, Luft oder Feuer aufgelöst mitgeführt werden, bis sie unter günstigen Umständen mit gleichartigen Trümmern zusammentreffen und nun wieder zu einem erdigen Körper sich zusammenfügen. Auch gegenseitige Abstossung kann die Folge des Zusammentreffens von Ungleichartigem sein und Zurückziehung einer jeden Art nach dem Ort, wohin die schwankenden Stösse der ursprünglichen Bewegung* die grösste Masse des ihnen Gleichartigen getrieben haben. Dafür aber, dass trotzdem das Ungleichartige immer wieder zusammentrifft und nicht etwa alles Gleichartige sich nach und nach je an seinem natürlichen Ort aussondert, worauf innerhalb der getrennten Massen keine Bewegung mehr möglich wäre, die

---

* so etwas frei; im Text ist von der κίνησις τῆς δεχομένης die Rede: das ist aber eben jene unregelmässig flutende Bewegung, die der Weltgestaltung und jenen von der Gottheit angeordneten Umläufen vorausgeht.

immer auf Berührung von Gegensätzen beruht, ist gesorgt durch den Umschwung des Alls, der eine allgemeine Wirbelbewegung erzeugt, die alles nach innen reisst und gegeneinanderdrängt, so dass immer wieder die feineren und beweglicheren Gebilde zwischen die gröberen hineingeraten. Die daraus folgende Auflösung und Umgestaltung aber wird, da sie auch die Grösse und Schwere der einzelnen Gebilde betrifft, immer wieder zum Anstoss für weitere Bewegungen im Raume.

(c. XXIV nebst Schluss von XXII) Von den Urdreiecken und damit auch von den aus ihnen zusammengesetzten Grundgebilden des Stoffes giebt es verschiedene Grössen, die zum Teil miteinander sich verbinden. Auch treten Gebilde der einen und andern Form zu Einheiten zusammen. So entsteht eine bunte Mannigfaltigkeit von Unterarten des allgemeinen Charakters der vier Elemente und von allerhand Mischformen, die man wohl beachten muss, um in der Erörterung über die Natur das Wahrscheinliche nicht zu verfehlen. Zu den Unterarten des Feuers gehört z. B. auch der wärmelose Lichtstrahl und ebenso die in erhitzten Gegenständen zurückbleibende Glut. Zur Luft gehört der Äther und die getrübten Formen, die man Nebel und Dunkel nennt. Das Wasser hat zwei Hauptarten, die leicht- und die schwerflüssige (oder schmelzbare). Die erste besteht aus den kleinsten und unter sich ungleichartigen Teilchen, die ebendeshalb sich leicht gegen einander verschieben; die zweite aus gleichartigen grösseren, die gewöhnlich in starrem Gleichgewichtszustand sich befinden, bis eindringendes Feuer sie auflöst und damit ungleichartig und beweglich macht, worauf dann der Druck der auf ihnen lastenden Luft sie wirklich in Bewegung bringt; weicht aber das Feuer wieder aus ihnen, so muss es sich, durch die Luft durchdrängend, Platz machen, und diese drückt deshalb selbst stärker auf die vorher flüssige Masse und presst ihre aufgelösten Teile in die vom Feuer freigegebenen Zwischenräume, bis die sich wieder abkühlende und zusammenziehende Masse

die alte Gleichartigkeit und Starrheit wiedererreicht hat. Die edelste Art schwerflüssigen Wassers, aus den feinsten und gleichförmigsten Teilen gebildet, von glänzender gelber Farbe, ist das Gold; nur eine Abart davon, durch die Zusammenpressung der Teile besonders hart geworden und schwarz angelaufen, der Stahl;* nahe verwandt mit ihm ist auch das Kupfer, von ungleicher Struktur und mit erdigen Teilen untermischt, die es spröd machen und manchmal als Rost sich ausscheiden. — So wäre es leicht, mit dieser Bemerkung unterbricht Timaios sich selbst, noch diese und jene äussere Erscheinung auf ihren begrifflichen Gehalt zurückzuführen (ihr ihre Stelle im System anzuweisen διαλογίσασθαι), und es ist das ein ganz empfehlenswertes Unterhaltungsspiel für den ernsten Mann, wenn er, von der Erforschung der ewig unveränderlichen Dinge ermüdet, der Ausspannung bedarf. In diesem Sinne will es auch angesehen sein, wenn wir noch weiter uns in solchen Versuchen ergehen, wobei wir nie auf strenge Richtigkeit (die dem Gegenstand nach unerreichbar ist), sondern nur immer auf Wahrscheinlichkeit Anspruch machen. — Das fliessende Wasser gehört (wie das geschmolzene Metall) zu den gemischten Erscheinungsformen, da es nur beigemischten Luft- und Feuerkörpern seine Beweglichkeit verdankt; wenn diese austreten, erstarrt es sich verdichtend zu Hagelkörnern oder Eis oder, wenn die Ausscheidung der leichteren Elemente nur teilweise erfolgte, zu Schnee und Reif. Die verschiedensten wässerigen Flüssigkeiten verbinden sich gern miteinander; vielfache Mischungen entstehen dadurch, dass reines Wasser die Gewächse der Erde durchströmt: Saft ist der gemeinsame Name für sie. Darunter verdienen besondere Beachtung der Wein, das Öl, der Honig und der Fiebersaft** (— im einzelnen näher beschrieben: der

---

* Diamant? ἀδάμας.

** so suche ich ὀπός zu übersetzen; offenbar ist es ein Gift- und Arzneisaft zugleich und wir haben von ihm, wie vom ἐλαιηρὸν εἶδος, wo Unterarten namhaft gemacht sind, verschiedene Arten zu unterscheiden, so dass das Wort wohl alle Krankheit erzeugenden

Wein als „Wärmemittel für Leib und Seele“ τῆς ψυχῆς μετὰ τοῦ σώματος θερμαντικόν u. s. w., jener vierte Saft als „zersetzende Wirkung auf das Fleisch ausübend, das er unter Schaumentwicklung verbrennt“ τῆς σαρκὸς διαλυτικὸν τῷ καίειν ἀφρῶδες γένος — vgl. 83 b).

(c. XXV) Auch die Erde findet sich für gewöhnlich nicht rein vor, sondern so, dass die Zwischenräume ihrer Grundgebilde mit denen feinerer Elemente erfüllt sind. Wenn aus diesen die Wasserkörperchen austreten, so verdichtet sich die Erde unter dem Druck des austretenden und dabei in Luft sich verwandelnden Wassers zum Gestein, und zwar von schönerer oder weniger ansehnlicher Form, je nachdem die zusammengedrängten Bestandteile mehr oder weniger gleichmässig sind, beziehungsweise unter dem gleichzeitigen Einfluss von Feuer zu Porzellanerde (κέραμος) oder Lava;* feinere Erdkörperchen schlagen sich auf dem Grund des Wassers, in dem sie aufgelöst waren,** auch als Natron und Salz nieder.

In das Gefüge des Steins und jedes andern durch Zusammenpressung seiner Bestandteile entstandenen homogenen Körpers können nur die feinen Feuerkörperchen noch eindringen: geschieht dies, so finden sie im Innern Widerstand und können zersetzend wirken; das lockrere Gefüge gewöhnlicher erdiger Körper, das dem Feuer und der Luft bequeme Durchgänge bildet, kann dagegen nur von dem eindringenden Wasser angegriffen werden. Die aus Teilen verschiedener Elemente gebildeten Körper sind bei enger gegenseitiger Verbindung, wo die Zwischenräume des grösseren ganz von denen des kleineren Elements in Besitz genommen sind, in der Regel auch nur für das Feuer angreifbar, dessen bewegliche und

---

und heilenden Pflanzensäfte meint. Auch die Übersetzung „Milchsaft“ ginge vielleicht an, die ja jedenfalls auf das von ὀπός abgeleitete ὄπιον passte.

* oder Basalt? χυτὴ γῆ γενομένη διὰ πυρός, ὅταν ψυχθῇ, . . τὸ μέλαν χρῶμα ἔχον.

** s. zu Anfang des Kapitels: ἠθημένον διὰ ὕδατος.

scharfeckige Körperchen alles zu zerfällen vermögen, entweder in seine Elementarkörperchen oder auch in deren Urdreiecke.

(c. XXVI) Nach Betrachtung der Gestaltungen handelt es sich um eine *Erklärung der* Eigenschaften, die ihnen zukommen, vor allem der sinnlich wahrnehmbaren. Freilich, um sie zu verstehen, müsste man eigentlich auch schon über die Natur der empfindenden Organe aufgeklärt sein. Andererseits aber lässt sich ja auch diese nicht verstehen, wenn man die Empfindungen nicht kennt, die durch sie zu stande kommen. Um überhaupt mit der Prüfung des wechselseitigen Verhältnisses beginnen zu können, nehmen wir nun eben zunächst einmal die Kenntnis unserer Sinnesorgane und unserer psychischen Organisation als gegeben an und fragen mit dieser Voraussetzung nach dem Grund der *sinnlichen Qualitäten*. Die *Hitze* des Feuers, die wir wie das Eindringen eines scharfen Gegenstandes in unsere Haut empfinden, findet in der vorher entdeckten Beschaffenheit der kleinsten (unsichtbaren) Feuerteilchen, die man sich in rascher Bewegung vorstellen muss, ihre genügende Erklärung; die *Kälte*empfindung mit dem Zittern und Schaudern, das sie begleitet, ist auf die Einwirkung wässeriger Gebilde zurückzuführen, die auf die in unserem Körper schon enthaltene Feuchtigkeit drücken und deren Gegendruck hervorrufen; *weich* oder *hart* nennen wir die Gegenstände je nach ihrem Verhältnis zu unserem Fleisch, dem sie bei der Berührung nachgeben oder nicht nachgeben: und der Grund dafür liegt darin, ob ihre kleinsten Teilchen auf breiterer oder weniger breiter Grundfläche ruhen als die unseres Fleisches. Unter *schwer* verstehen wir was, wenn man es in die Höhe heben will, Widerstand bereitet, oder was eine Wagschale, auf die man es legt, niederdrückt und abwärts strebt; unter *leicht* das Entgegengesetzte. Dabei muss man sich klar machen, dass die zur Erklärung angewandten Ortsbenennungen nur relativ sind und darum die mit demselben Wort auf- oder abwärts bezeichneten Richtungen sich vielfach entgegengesetzt und schräg zu einander verhalten. *Die natürlichen Ortsgegensätze* in dem kugelförmigen

All sind nur der des Umkreises und der Mitte. Denkt man sich in der Mitte eine gleichmässige feste Kugel, so würde die nach keiner Richtung hin sich neigen noch angezogen werden, sondern ruhig im Gleichgewicht schweben. Ein Mensch, der auf ihrer Oberfläche dahinschritte, würde, nachdem er sie halb umwandelt, mit dem Finger über seinen Kopf hinaus genau dieselbe Richtung weisen, wie wenn er bei Beginn seiner Wanderung auf den Standpunkt seiner Füsse deutete. Genau dieselbe Richtung also wäre für ihn zuerst abwärts, dann aufwärts. Stellt man sich aber Wesen vor, die auf der Oberfläche des gegen die Luft sich abgrenzenden Feuerkreises wandeln könnten, wie wir auf der Erde, und lässt sie die Schwere des Elements, dessen Hauptmasse sich in jener Zone befindet, prüfen: sie fänden, indem sie Teile des Feuers in die Luft emporrissen und dort auf die Wage legten, ganz denselben Widerstand des Feuers, den uns bei entsprechenden Versuchen die Erde zeigt (proportional der Masse des Gewogenen), und so wäre ihnen das Feuer schwer, das uns leicht ist. Man sieht daraus: einheitlich und widerspruchslos lässt sich die *Schwere* nur definieren als *Hinstreben nach der Masse des Gleichartigen*, und alles, was schwer ist, kann man von anderem Standpunkt aus auch leicht heissen. Die Eigenschaft der *Rauheit* eines Gegenstands erklärt sich als Härte und Ungleichförmigkeit seiner Bestandteile; *Glätte* als Gleichförmigkeit bei dichter Zusammendrängung der Teile.

(c. XXVII) Die wichtigsten der nicht an ein besonderes Organ gebundenen körperlichen Empfindungen sind noch unerörtert, das Angenehme und Schmerzhafte. Diese Empfindungen treten als gelegentliche Begleiterscheinungen sinnlicher Wahrnehmungen auf. Die *sinnlichen Wahrnehmungen* selbst aber haben zu ihrer *Voraussetzung, dass der zunächst von einem Anstoss betroffene Teil des Körpers die Bewegung*, in die er versetzt wurde, auf benachbarte andere Teile *überträgt* und diese sie wieder stets in der gleichen Weise weiter fortpflanzen, bis sie *an den Sitz des Bewusstseins* (ἐπὶ τὸ φρόνιμον) gelangt

und dorthin Meldung bringt von der Beschaffenheit des äusseren Reizes (τοῦ ποιοῦντος τὴν δύναμιν). Nicht alle Teile des Körpers eignen sich zu solcher Fortleitung des Eindrucks, sondern nur diejenigen, welche viele bewegliche Bestandteile feuriger und luftförmiger Art in sich enthalten, wie namentlich der Gesichts- und Gehörapparat; während diejenigen, die vorwiegend erdigen Bestands sind, wie Knochen und Haare, eine Erschütterung nicht weiter leiten. Wenn nun eine Wahrnehmung durch heftige Erschütterung zu stande kommt, so wird sie (neben der Beziehung auf ein verursachendes äusseres Objekt) zugleich als schmerzhaft oder angenehm empfunden: als schmerzhaft, wenn der Stoss gewaltsam war und die natürlichen Funktionen des Körpers störte, als angenehm, wenn er diese förderte; dagegen sanfte Erschütterungen und Einwirkungen, wie sie z. B. das Auge unter gewöhnlichen Umständen beim Sehen erfährt, verursachen keine solchen Gefühle. Wo Störung und Wiederherstellung des natürlichen Zustandes unseres Körpers aufeinanderfolgen oder der fördernden Anregung für ihn ein Rückschlag folgt, entsprechen sich doch Schmerz und Lust nicht notwendig. Schneiden und Brennen z. B. thut weh wegen der Plötzlichkeit und Heftigkeit der Veränderung des Zustands, während die Wiederherstellung des vorherigen Verhältnisses durch Heilung der Schnitt- und Brandwunden, da sie nur allmählich erfolgt, nicht als angenehm empfunden wird. Das Umgekehrte sehen wir namentlich bei angenehmen Gerüchen.

(c. XXVIII) Von den spezifischen Empfindungen besonderer Organe werden zuerst die des Geschmacks untersucht. Wie überhaupt die meisten Empfindungen, scheinen sie von Zusammendrängung und Zerteilung der den Reiz aufnehmenden Teile unseres Körpers durch bewegte Teile des erregenden Gegenstandes herzurühren. Je nach der Form, Grösse und Rauheit der auf der Zunge sich lösenden erdigen Bestandteile des sich Darbietenden wird dieses als herb (τραχύτερα μὲν ὄντα στρυφνά, ἧττον δὲ τραχύνοντα αὐστηρά: uns fehlen hier Wortunterscheidungen), bitter, salzig (wovon

ersteres die Zunge stärker, letzteres gelinder abreibt), *scharf* (erhitzend, zersetzend und zu Kopf steigend), *sauer* (mit Gärung und Blasenbildung verbunden) und im Gegensatz zu all dem als *süss* (Rauheiten mildernd, Spannungen lösend, überhaupt Störungen wieder heilend) empfunden, nachdem es von den Äderchen der Zunge, gleichsam Fühlfäden, welche vom Herzen aus dorthin sich spannen, geprüft ist. (c. XXIX) Von *den Gerüchen* wird gesagt, sie lassen *keine klare, objektive Einteilung* zu (εἴδη οὐκ ἔνι), sondern nur die subjektive Scheidung in angenehme und unangenehme. Der Grund wird darin gefunden, dass die Stoffe nur in der dunstartigen, halb feuchten, halb flüssigen Form, im Übergang vom Aggregatzustand der Luft zu dem des Wassers oder umgekehrt, durch die Prozesse der Niederschlagbildung, des Gärens und Verdunstens, für unsere Nase wahrnehmbar werden, offenbar weil die Gänge derselben schon für das Wasser zu eng seien, um Teile davon durchzulassen, für Feuer und Luft aber zu weit, als dass deren Teile beim Hindurchgehen anstiessen: Verstopfung der Nase vermöge deshalb dann den Geruch abzuschliessen, während die einfache Atemluft noch eingezogen werden könne. Für das Verständnis der *Gehörempfindung*, lehrt Timaios, müsse man unterscheiden zwischen der Bewegung, welche den von den Ohren empfangenen Anstoss der Luft mittels des Gehirns und des Bluts bis zu der Seele fortpflanze: das sei der *Ton* (φωνή); und zwischen der von der Seele selbst eingeleiteten Bewegung, welche in der Lebergegend endige: dies eigentlich sei das *Gehör* (ἀκοή). *Je nach der Schnelligkeit, Gleichmässigkeit und Heftigkeit der Bewegung* rede man von hohen oder tiefen, rauhen oder sanften, lauten oder leisen Tönen.

(c. XXX) Mannigfacher sei der Unterschied der *Farbe*, deren allgemeines Wesen *in einem von dem Körper ausströmenden Licht* bestehe, dessen Bestandteile dem Auge angepasst sind. Die Besonderheiten werden begründet gefunden teils in der *verschiedenen Grösse dieser Lichtkörperchen*, teils in der *verschiedenen Schnellig-*

keit, mit der sie sich gegen unser Auge bewegen. Die weisse Farbe scheint dem Heissen und scharf Schmeckenden, die schwarze dem Kalten und Adstringierenden verwandt oder gar nur durch die spezifische Eigenart des auffassenden Organs davon verschieden (ἐκείνων παθήματα γεγονότα ἐν ἄλλῳ γένει τὰ αὐτά 67 e): weiss ist eben was den Sehstrahl zerteilt, schwarz was ihn zusammendrückt. Farblos und durchsichtig scheinen uns Körper, deren Ausstrahlungen von genau gleicher Zusammensetzung sind, wie der Sehstrahl unseres Auges; in glänzender Farbe schimmernd erscheint ein Gegenstand, welcher Strahlen besonderer Art von so schneller Bewegung ausgehen lässt, dass sie den Sehstrahl bis zu seinem Austritt aus dem Auge zerteilen und in das Auge selbst heftig einstürmen, die Feuchtigkeit desselben, die sich als Thräne absondert, zum Teil heraustreibend. Ein Strahl wieder anderer Art, der bis in die feuchte Substanz des Auges eindringt und mit ihr sich mischt, nimmt dadurch rote Farbe an. Das weitere sind für Timaios Mischfarben. Er versucht ihre Zusammensetzung anzugeben nach Wahrscheinlichkeit, wie er auch schon zu Anfang seiner Farbenlehre das bei aller Wahrscheinlichkeit doch bloss Problematische betont hat. So soll das Gelbe (ξανθόν) aus einer Mischung von glänzendem Rot und Weiss bestehen, Dunkelblau (κυανοῦν) auf glänzendes Weiss und gesättigtes Schwarz, Lauchgrün auf Feuerrot (πυῤῥόν) und Schwarz zurückzuführen sein. Das genauere Verhältnis solcher Mischungen aber, meint er, lasse sich nicht einmal mehr mit Wahrscheinlichkeit angeben, und Vermutungen darüber seien deshalb wertlos, wenn auch vielleicht einmal eine davon das Richtige treffen möchte. „Sollte aber jemand das Verhältnis durch Experiment festzustellen unternehmen, so befände er sich im unklaren über den Unterschied menschlicher und göttlicher Natur. Gott allerdings weiss, wie eine Vielheit sich zur Einheit zusammenmischt und die Einheit wiederum in ihre vielen Bestandteile sich auflöst, und hat auch die Macht dazu, dieses zu vollbringen; menschliche Weisheit und mensch-

liche Kraft aber reicht dazu nicht aus und wird für alle Zukunft nie dazu ausreichen.“

Damit ist nun die der Notwendigkeit gehorchende Natur geschildert, an welche der Weltbildner als den Stoff für seine ordnende und gestaltende Thätigkeit sich gebunden sah: Wir haben die zwei Ursachen kennen gelernt, die nun einmal mit einander da sind und von denen wir keine übersehen dürfen, wenn wir die Welt und uns selbst in ihr verstehen und unsere Zwecke im Leben (möglichst volle εὐδαιμονία) erreichen wollen.

(c. XXXI) Es empfiehlt sich ein Rückblick, der die weiteren Betrachtungen vorbereiten soll: zu Anfang war ungestaltete, empfindungslose Verschwommenheit, die nur zufällig da und dort bestimmtere Formen (für Augenblicke) hervortreten liess. Der Eingriff einer göttlichen Macht brachte Ordnung und gab dem All seine Gestalt, indem er es zum lebendigen Organismus bildete, der alle möglichen unsterblichen und sterblichen Einzelorganismen in sich befasste. Die sterblichen sind nicht unmittelbar von ihm selbst gestaltet, nur was an ihnen unsterblich ist ging aus seiner Hand hervor. Dieses unsterbliche oder göttliche Teil, ihre vernünftige Seele, wurde von den untergeordneten göttlichen Mächten, die dem Weltbildner ihr eigenes Dasein verdanken (jenen unsterblichen Organismen), in einen von ihnen gebildeten sterblichen Körper eingepflanzt und dabei selbst mit sterblichen Anhängseln versehen, die es in das Reich der Notwendigkeit herabzogen — mit den zum Bösen verlockenden, vom Guten sich abwendenden Organen der Lust- und Schmerzempfindung und all jenen verblendenden und irreleitenden Affekten, die aus der Erinnerung an solche Empfindungen entspringen, mit Empfänglichkeit für sinnliche Eindrücke und dem über alle Schranken greifenden Verlangen (ἐπιχειρητῇ παντὸς ἔρωτι) —; und indem es in dieser Gestalt noch in einen sterblichen Körper eingepflanzt wurde, war das Geschlecht der Menschen entstanden unter dem Bann der Notwendigkeit (ἀναγκαίως). Um nun doch diesen nach Möglichkeit einzuschränken, sonderten die gestaltenden Mächte das Göttliche, dem sie die

Herrschaft sichern wollten, im Leibe von dem Sterblichen und wiesen jenem *im Kopf seine* burgartig über dem Rumpfe sich erhebende, durch den schmalen Gang des Halses von der Brusthöhle abgetrennte *Wohnung* an; die *Höhlung des Rumpfes* aber, in der sie die sterblichen Seelenregungen unterbrachten, durchzogen sie mit der *Zwischenwand des Zwerchfells*, um *oberhalb* dessen eine Trabantenwohnung für den feurigen, kampflustigen *Mut* einzurichten, *unterhalb*, so weit als möglich von der Vernunft entfernt, den Stall (φάτνην) für die *Begierde*, der nach dem Gebot der Notwendigkeit ihre Nahrung nicht versagt werden darf. Das *Herz*, in dem die Adergänge zusammenlaufen und aus dem die Quelle des Blutes durch den ganzen Körper strömt, ist das wichtigste Organ des Mutes. Von hier aus wirkt er, indem er das Blut in hitzige Wallung bringt, mittels jener Gänge mit Aufmunterung und Drohung auf die übrigen Körperteile ein und macht sie alle dem Befehle der Natur dienstbar; zur Abkühlung des erhitzten Blutes und Abmilderung der Stösse des aufgeregten Herzens dient die weiche, poröse, mit eingeatmeter Luft und aufgenommenen Getränken sich füllende *Lunge*. Anstatt der Vermittlung des Mutes sich zu bedienen, kann die Vernunft auch durch ein besonderes Organ, das in der Bauchhöhle unterhalb des Zwerchfells angebracht ist, auf die niederen seelischen Triebe einwirken, nämlich durch die *Leber*. Je nachdem von ihr ein strenger oder milder Gedankenhauch ausgeht, wird die glatte und glänzende Oberfläche der Leber runzelig zusammengezogen und durch Gallensäfte getrübt oder völlig zwangloser Ausspannung überlassen und aufgehellt, und dadurch werden nicht nur Gefühle des Unbehagens und Behagens, sondern auch Stimmungen, Träume und Ahnungen erregt, in denen sich Vernunftgedanken widerspiegeln, und ausserdem wird dadurch für harmlose Bethätigung dieser niederen Seelenkräfte (71 d διαγωγὴ μετρία), die immer nur träumerisch unbewusst erfolgen kann, gesorgt. Dass *Ahnungen* (μαντικήν) wirklich am Sitze der unvernünftigen Seelenkräfte entstehen, lässt sich schon aus der

Thatsache erschliessen, dass keiner, der bei klarem Verstand ist (ἔννους), jemals von Gott eine Offenbarung empfängt (ἐφάπτεται μαντικῆς ἐνθέου καὶ ἀληθοῦς), sondern nur im Schlaf oder in Krankheiten oder anderen die Vernunft ausschliessenden Zuständen. Die Deutung der, sei es nun in Gesichten oder in Worten bestehenden, Offenbarung aber verlangt Verstand. Deshalb ist es auch üblich, an den Orakelstätten Propheten des göttlichen Willens anzustellen, welche die rätselhaften Worte und Erscheinungen zu beurteilen und auszulegen haben und nur missbräuchlich selbst als Seher (Wahrsager μάντεις) bezeichnet werden. — (Auf Weissagungen aus der Leber eines Toten ist kein Wert zu legen.) — Mit der Leber gehört ihrer Funktion nach auch die auf der andern Körperseite ihr gegenüberliegende Milz zusammen. Ist jene der Spiegel der Seele, so ist diese gleichsam sein Wischtuch, dazu bereitet, Unreinigkeiten und krankhafte Ausscheidungen der Leber an sich zu ziehen.

(c. XXXIII) Ausdrücklich wird auch nach dieser Darstellung wieder versichert, wie viel von der Seele sterblich sei und wie viel göttlich, sowie die weiteren behandelten Fragen seien für uns Menschen nur mit Wahrscheinlichkeit zu beantworten, nicht mit Sicherheit, in deren Besitz sich nur Gott befinde; und auch für die folgenden Ausführungen wird immer nur Wahrscheinlichkeit in Anspruch genommen. Nach solcher Wahrscheinlichkeit wird der Bau der vielgewundenen Eingeweide erklärt durch den Zweck, uns rasche Wiederkehr des Leerheitsgefühls zu ersparen, das uns über beständiger Sorge um unseren Leib das Höhere vergessen und in Völlerei verkommen liesse. Weiter wird die Natur des Marks ins Auge gefasst, in welchem Timaios den eigentlichen Lebenskeim sieht (73 b οἱ γὰρ τοῦ βίου δεσμοὶ τῆς ψυχῆς τῷ σώματι ξυνδουμένης ἐν τούτῳ διαδούμενοι κατερρίζουν τὸ θνητὸν γένος — — c πανσπερμίαν παντὶ θνητῷ γένει), und das er durch Zusammenmischung der feinsten und regelmässigsten Elementarkörperchen entstanden denkt,* von Anfang an in so viel be-

* im Text sind die Elementardreiecke genannt, aus denen sich

sondern Verhältnissen zusammensetzt, als Formen von Organismen entstehen sollten. Als schützende Umhüllung dieser zarten Substanz, die (bei dem Wirbeltiertypus)* in das kugelförmige Gehirn als eigentliches psychisches Zentralorgan und seinen walzenförmigen Anhang, das Rückenmark, sich gliedert, das die unsterblichen Seelenteile beherbergt, und von dem aus gewissermassen die Verbindungstaue der Seele mit dem übrigen Körper auslaufen, dienen die Knochen. Sie sind vorzüglich aus Erde, dem starren Element, gebildet, doch unter Beimischung von Markbestandteilen und durch wiederholtes Ausglühen in Feuer und Eintauchen in Wasser so gehärtet, dass sie den unauflöslich festen Bestand des (s. 81 a) im übrigen beständiger Veränderung (des Stoffwechsels) ausgesetzten Körpers ausmachen. An die Hohlkugel des Knochenschädels schliessen die wirtelförmig gestalteten Gebilde der Wirbelsäule an; diese hat die Gottheit einzeln unter sich durch Gelenkkapseln verbunden, die aus einer geschmeidigen, zwischen Knochen und Mark die Mitte einhaltenden, Mischung hergestellt sind. Die Knochen wurden in drehbaren Gelenken durch Sehnen verbunden und damit der ganze Körper beweglich gemacht, das Fleisch als Schutz gegen Hitze (der seine Schweissabsonderung entgegenwirkt), Kälte und Stoss darübergedeckt; letzteres vorzugsweise aus Wasser, Feuer und Erde bestehend, die Sehnen durch Mischung von Knochen und Fleisch gebildet. Die Überkleidung von Fleisch ist besonders stark bei gelenklosen Knochen, deren Mark nur einen geringen Gehalt von Seelensubstanz hat: bei den Gelenken würde die Beweglichkeit durch dicke Polsterung beeinträchtigt, und Sinnenschärfe ist nach dem Gesetz der Notwendigkeit mit starker Fleischumhüllung ebensowenig verträglich wie mit starker Knochenbedeckung, sonst hätte vor

die Elemente erst zusammensetzen; aber von diesen giebt es je nur zwei Arten.

* Das Eingeklammerte darf im Sinne Platons ergänzt werden, den doch hier nur der menschliche Körperbau interessiert.

allem müssen der Kopf des Menschen einen dickeren Knochenschutz und ein höheres Fleischpolster erhalten, womit dem Menschen mindestens doppelt so lange Lebensdauer, grössere Gesundheit und Befreiung von vielen Schmerzen gewährleistet wäre. Auch Sehnen wurden nur ganz unten am Kopf angebracht, um die Kinnladen innen beweglich anzuheften, im übrigen wurden sie auf alle anderen Glieder verteilt. Der Mund bekam seine Ausstattung mit Zähnen, Zunge und Lippen, ebensowohl mit Rücksicht auf die Notwendigkeit, Speisen aufzunehmen und zuzubereiten, als damit die Vernunft daran Werkzeuge zur Hervorbringung der Rede habe.

Um dem Kopf, der keine schwere Fleischdecke tragen durfte, dafür einigen Ersatz zu geben, ist die Schwarte mit ihrem Haarpelz gebildet. Sie entsteht als Auswucherung der auf den Fleischteilen des Rumpfes allenthalben sich absondernden Hautschicht, die sich über den von der warmen Feuchtigkeit des Gehirns getränkten Schädel als über einen guten Nährboden herzieht, dabei aber an unzähligen Stellen von Austritt suchenden Feuerkörperchen durchbohrt wird, die auch die Hautsubstanz durch diese Poren in feinen Fäden hinaustreiben, doch ohne sie von ihrem Grunde losreissen zu können: das ist die Entstehung der Haare. Die am Hirnschädel selbst bemerkbare Zeichnung unregelmässiger Nähte ist aus dem Gegeneinanderwirken der dem geistigen und der dem vegetativen Leben dienenden Bewegungen zu erklären. Die Nägel sind als ein Produkt von Sehnen, Haut und Knochen, die in den Fingerspitzen sich vereinigen, anzusehen. Sie sind für den Menschen bedeutungslos und lassen sich (deshalb) in ihrem wahren Wesen, das mit der Angabe des Zweckes beschrieben wird, nur verstehen, wenn man die Tiere mit in Betracht zieht, diese Degenerationsformen der menschlichen Natur (*τοῖς μὲν ξυναιτίοις τούτοις δημιουργηθέν, τῇ δ᾽ αἰτιωτάτῃ διανοίᾳ τῶν ἔπειτα ἐσομένων ἕνεκα εἰργασμένον. ὡς γάρ ποτε ἐξ ἀνδρῶν γυναῖκες καὶ τἆλλα θηρία γενήσοιντο, ἠπίσταντο οἱ ξυνιστάντες ἡμᾶς* 76 d e); für sie haben ja die Klauen eine vielfache und sehr grosse Bedeutung.

(c. XXXIV) Zur Nahrung für den Menschen, welcher gegen den seinen Leib angreifenden und auflösenden Einfluss der ihn umgebenden feinen Elementarkörper des Feuers und der Luft notwendig ein Gegenmittel erhalten musste, um den stetigen Abgang wieder zu ersetzen, sind die Pflanzen geschaffen, aus ähnlichen Bestandteilen wie der menschliche Leib: eine niedrere Form von Lebewesen mit vegetativer Seele, der auch bei ihrem empfänglich passiven Verhalten, indem sie jeder Selbstbewegung und Bethätigung nach aussen ermangelt, doch gewisse sinnliche Wahrnehmungen, Gefühle der Lust und des Schmerzes und dumpfe Regungen des Verlangens zukommen, ähnlich wie der im Unterleib des Menschen wohnenden Seele.

(c. XXXV) Der menschliche Körper erhielt, um lebendig bestehen und die Nahrung verarbeiten zu können, folgende Einrichtung: auf beiden Seiten des die Lebenskräfte enthaltenden Marks (*γόνιμος μυελός*) längs des Rückgrats wurden Kanäle geführt, die auch nach den Gliedern Ausläufer schicken und beim Übergang vom Rumpf in den Kopf sich verzweigen und verschränken, um in Ermanglung von Sehnen am Kopfe ein zusammenhaltendes Band zwischen ihm und dem Rumpfe und zugleich eine doppelte Bahn für die Fortleitung von Empfindungen herzustellen. Dieses ganze Kanalsystem erhielt ungefähr die Form einer Fischreuse (*κύρτος*) mit eingeschlossenem Doppelfang (*διπλᾶ ἐγκύρτια*); der eine Fang geht vom Mund aus in den Magen, der andere von den beiden Nasenlöchern aus durch die Mundhöhle hindurch in die Lunge. Der sie beide umschliessende Hohlkörper ist nichts anderes als die Brust- und Bauchhöhle selbst,* seine Wände sind

* Der Ausdruck ist hier undeutlich; vielleicht vielmehr: ist das Aderngeflecht, das alle Zwischenräume, die zwischen Haut und Fleisch noch freigeblieben waren, ausfüllte? Zu beachten sind namentlich die Worte 78 b πρὸς τὰ ἔσχατα τοῦ πλέγματος und 78 c περιέστησε τῷ ζῴῳ und 79 d, wonach die Adern jedenfalls zu den aus Feuer bestehenden Teilen der Reuse gehören, während doch τὸ κύτος (78 c) ἀεροειδές bleibt.

deren Abgrenzungen gegen das umgebende Fleisch des Körpers. Die feinen Stränge, die von den Fängen aus (gleich dem solche in der Reuse schwebend erhaltenden Binsensteg) nach allen Seiten gespannt sind, den ganzen Körper innerlich durchziehen und unter der Haut ein äusseres Netzgeflecht (gleichsam den äusseren Überzug der Reuse?) darstellen, sind aus Feuerstoff gebildet, der Hohlkörper aber mit den zwei Fangräumen aus gröberem, luftartigem. *In allen diesen Räumen und Gängen flutet nun ein Luftstrom hin und her*: bei der *Einatmung* in die Fangräume* eingezogen, die dabei sich ausdehnen und mit sanftem Druck ihrer weichen Wände das Geflecht des umgebenden Hohlkörpers in das Körperfleisch hineinpressen, bei der *Ausatmung* unter Zurückweichen dieser elastischen Gebilde in die vorherige Lage wieder ausgestossen. Nach dem allgemeinen Gesetz, dass Körper feineren Stoffes für solche, die aus gröberen Grundbestandteilen gebildet sind, undurchdringlich sind, nicht aber umgekehrt, kann *dieser Luftstrom* ungehindert durch die Wandungen des Magens und der Eingeweide hindurchgehen. Überallhin aber *nimmt* er *von den beweglichen Feuerkörperchen mit sich, denen er im Innern des Leibes begegnet* und für die es noch weniger als für ihn ein Hemmnis giebt. *Diese* Feuerkörperchen wieder *zerfällen*, indem sie so im *Gedärm* hin- und hergeführt werden, *die* dort vorgefundene *Nahrung* und nehmen *aufgelöste*

* Platon hat trotz des Ausdrucks gewiss hier nur an die Lunge allein gedacht und stellt sich nicht den Magen als unmittelbar beteiligt bei der Luftatmung vor. Das Bild, das er zur Veranschaulichung benützt, hat wie jedes Bild seine Fehler. Damit, dass ich dies betone, kann ich freilich die Unklarheit nicht wegdeuten, die in der weiteren Schilderung liegt, insbesondere auch hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Atemzug und Herzschlag. Zwar ist (cap. XXXI) im Herzen die „Quelle des Bluts“ erkannt, aber die weitere Darstellung lässt allein den durch die Differenz der Körperwärme von der äusseren Umgebung bedingten Wechsel des Luftdruckes als Ursache des Blutumlaufs erscheinen.

Teile auf ihrem ferneren Wege mit sich fort, wie aus einer Quelle in die Kanäle der Adern sie schöpfend, in denen sie überall hingeleitet werden können, wo Bedürfnis zu ihrer Aufnahme ist.

(c. XXXVI) Zur Erklärung der Atembewegung selbst wird noch folgende Betrachtung angestellt: Da es keinen leeren Raum (κενὸν οὐδέν) giebt, so stösst die ausgeatmete Luft auf andere; diese weicht aus und verdrängt wieder andere Luftteilchen aus ihrer Stelle, und so wirkt der Anstoss weiter, bis durch Rückkehr der Bewegung auf ihren Ausgangspunkt ein Kreislauf hergestellt ist. Nun kann aber auch im Körper an Stelle der ausgestossenen Luft kein leerer Raum entstehen. Erfolgt die Ausstossung durch die Lungen, so drängt in demselben Masse das Fleisch nach innen und mit ihm ein Teil der vorher aussen am Körper befindlichen Luft, der nun eben infolge des Drucks, der vom Atem aus sich fortpflanzt, mehr in die Poren des Körpers hineingetrieben wird. Der in dieser Richtung wirkende Druck wird aber bald aufgehoben, indem nach der Ausatmung der Luft aus der Lunge nun umgekehrt Einziehung von Luft in diese beginnt. Hand in Hand damit geht das Zurückweichen der Fleischteile nach aussen und der Wiederaustritt der in die Poren eingedrungenen Luft. Der Grund für das Ausströmen der Luft, der ihr Einströmen auf anderem Wege und damit die abwechselnde Doppelbewegung des Aus- und Einströmens auf den beiden beschriebenen Wegen, die ihr offenstehen, zur Folge hat, liegt in der Erwärmung, die sie, so oder anders aufgenommen, immer im Körper erleidet, der selbst stetig durch sein Blut geheizt wird. Sobald die einströmende Luft eine gewisse Temperatur erreicht hat, strebt sie naturgemäss (auf dem Wege, den sie hereingefunden) wieder hinaus zur Vereinigung mit dem ihr dadurch verwandt gewordenen Warmen, dessen Ort in andern Regionen ist, und indem sie sich zurückzieht, wird eben dadurch, dass sie für die Rückbewegung sich Platz macht, wieder Luft auf dem andern Wege

in den von ihr verlassenen Körper hineingedrängt.

(c. XXXVII) Gelegentlich wird bemerkt, dass auch z. B. das Abzapfen des Blutes durch Schröpfköpfe, das Hinunterschlucken von Speisen, die Bewegung geworfener Körper, die Erregung von musikalischen Konsonanzen und Dissonanzen (angeblich durch Zusammentreffen von Tönen verschiedener Schnelligkeit, die in unserem Innern bald eine harmonische, an die Verhältnisse des Universums erinnernde, bald eine disharmonische Bewegung hervorrufen), ferner alle Erscheinungen fliessenden Wassers, das Niederfahren des Blitzes, die erstaunliche, von dem Bernstein und Magnetstein scheinbar geäusserte Anziehungskraft zu erklären und zu verstehen seien aus fortwirkenden Druck- und Stossbewegungen, die bei der durchgängigen Raumerfülltheit und dem Streben jedes Körpers nach dem seinem Stoffe entsprechenden Ort sich ergeben.

(c. XXXVIII) Es ist geschildert, wie das Blut sich immer frisch aus den Nahrungsstoffen bildet, indem diese durch die vom Luftstrom im Körper hin- und hergeführten Feuerteile angegriffen und aufgelöst werden. (In seiner Farbe zeigt das Blut noch die Spuren des Feuers.) Die Verwendung des Blutes zum Aufbau des wachsenden Körpers und zum Ersatz des stetigen Abgangs beruht auf dem allgemein herrschenden Zug des Verwandten zu Verwandtem. Wie er in der Natur im ganzen herrscht, so auch innerhalb des einzelnen Organismus, der für sich eine Welt im kleinen darstellt (*ὥςπερ ὑπ᾽ οὐρανοῦ ξυνεστῶτος ἑκάστου τοῦ ζῴου* 81 b) und, solange er jung und frisch ist, seine Lebenskraft darin bethätigt, dass er die ihm eigentümlichen Bewegungen den von ihm aufgenommenen fremden Stoffteilen leicht aufzwingt und sie so umformend sich assimiliert. Umgekehrt zeigt sich die Altersschwäche darin, dass diese Assimilation nur noch kümmerlich von statten geht, so dass der neuangebildete Stoff dem Abgang nicht mehr gleichkommt, den der Leib stetig dadurch erleidet, dass auch

von ihm Teile sich an fremde Körper assimilieren müssen, die durch Berührung auf ihn einwirken. Endlich zerfällt sein Bau (je nach der Festigkeit der Verbindung, in welcher bei dem Individuum die einzelnen Bestandteile vereinigt sind, früher oder später),* indem selbst die Körperchen des Marks dem widrigen Einfluss, der von aussen kommt, nicht mehr standhalten und damit die Bande der Seele sich lösen, die solche naturgemässe Befreiung vom Leibe mit Freuden empfindet oder jedenfalls eher mit Freuden als mit Schmerz: denn nur was wider die Natur geht, wie der verfrühte Tod, ist schmerzhaft.

(c. XXXIX) Von Krankheiten giebt es drei Arten. Sie bestehen 1. in einer Störung des richtigen Verhältnisses zwischen den vier Elementen, welche im menschlichen Leibe verbunden sind, infolge der Aufnahme und Aussonderung einer unverhältnismässigen Menge des einen oder andern oder auch räumlichen Verschiebungen zwischen ihnen. 2. In einem Missverhältnis der aus den Elementen entstandenen Bildungen zweiten Ranges (*δευτέραι ξυστάσεις*), Blut, Fleisch u. s. w., das besonders bedenklich wird und die ernstesten Krankheitserscheinungen hervorruft, wenn dabei der naturgemässe Verlauf der Stoffassimilation eine Umkehrung erleidet, indem das Blut, das sonst zur Nahrung von Fleisch und Sehnen und mittelbar auch der Knochensubstanz und des Markes dient und sich aus Speisen und Getränken erneuert, die bitteren oder scharfen Zersetzungsprodukte abgehender Fleischteile in sich aufnehmen muss, die nun seine gesunde Mischung verderben und entweder gallige Säfte erzeugen, die in ihrer mannigfachen Verschiedenheit nur für den philosophischen Beobachter und den ärztlichen Fachmann als wesentlich gleichartig zu erkennen sind, nämlich eben als verdorbenes Fleisch (*τὸ κοινὸν ὄνομα πᾶσι τούτοις ἤ τινες ἰατρῶν που χολὴν ἐπωνόμασαν ἢ καί τις ὢν δυνατὸς εἰς πολλὰ μὲν καὶ ἀνόμοια*

* Das Eingeklammerte ist ergänzt aus 89 c.

βλέπειν, ὁρᾶν δὲ ἐν αὐτοῖς ἓν γένος ἐνὸν ἄξιον ἐπωνυμίας πᾶσι 83 b, dazu auch χολὴ φύσει παλαιὸν αἷμα γεγονυῖα καὶ πάλιν ἐκ τῶν σαρκῶν εἰς τοῦτο τετηκυῖα 85 d), oder (unter Schaumbildung) zu Schleim sich wandeln und überall im Körper, wo sie hingelangen, ihre ätzende Wirkung äussern. Die Störung ist noch leicht zu überwinden, solange der Prozess der Rückbildung örtlich beschränkt bleibt und nur gewöhnliches Muskelfleisch betrifft (— geringere Mengen unbrauchbar gewordener, zersetzter Substanz werden ja anstandslos täglich ausgeschieden in Form von Schweiss, Schleim u. s. w. —); aber viel ernster ist der Fall, wenn unter dem Einfluss ungesunder Lebensweise* solche mit Rückbildung verbundene Erkrankung Sehnen, Knorpelsubstanz und Knochen ergreift, deren widernatürliche Ausscheidungen nun zunächst ins Fleisch hineingeraten und dann hier die vorher geschilderten, aufs Blut weiterwirkenden Übel erzeugen; unfehlbar tödlich, wenn das Mark von ihr befallen wird (was die völlige Umkehrung der natürlichen Assimilation bedeutet (πάσης ἀνάπαλιν τῆς τοῦ σώματος φύσεως ἐξ ἀνάγκης ῥυείσης). (c. XL) Die Krankheiten der dritten Form werden entweder durch Verstopfung der Luftwege oder durch die bei der zweiten Form entstehenden Zerfällungsprodukte verursacht. Die Verstopfung der Gänge in der Lunge führt in den Teilen, von denen die abkühlende Luft ganz ausgeschlossen bleibt, zu Fäulnis, ausserdem aber da und dort zu gewaltsamen Erweiterungen und Durchbrüchen, deren Folge sehr schmerzhafte Spannungen und Krämpfe sind, die nur durch Fieber gelöst werden können. Ähnliche Erscheinungen ruft die Luft im Körper auch dann hervor, wenn sie durch Zersetzen von Fleischsubstanz sich bildet und nun, mitten im Körper eingeschlossen, vergebens einen Ausweg sucht. Führt das zu Schleimbildung, so kann in Form von Hautausschlägen eine verhältnismässig gutartige Ableitung nach aussen erfolgen. Aber wenn der Schleim mit Galle in Ver-

* durch Schuld schlechter Ernährung? ὑπὸ κακῆς διαίτης.

bindung tritt und sie sich auf den Kopf ziehen, so ergiebt dies die göttliche (heilige νόσημα ἱερόν) Krankheit, die man so nennen mag, weil es eben das Göttliche im Menschen ist (ἱερᾶς φύσεως), das unter ihr leidet: von milderer Form, wenn sie im Schlafe sich geltend macht, von schwererer, wenn beim Wachen. Im übrigen ist der scharfe und salzige Schleim Erreger aller katarrhalischen Affektionen, die Galle aber aller Entzündungen, die teils äusserlich als Geschwüre zu Tage treten, teils das Blut in den Adern (durch Veränderung des Fibrins, der ἶνες, die hauptsächlich die Bedeutung haben, es in gleichmässiger Beschaffenheit zu erhalten) zum Kochen oder Gerinnen bringen, und wenn sie nicht von einer kräftigen Konstitution noch überwunden und nach dem stürmischen Aufruhr, den sie im Leibe mit Schüttelfrost und Hitze hervorgebracht, in Leibesentleerungen, durch Diarrhöe und Ruhr ausgetrieben wird, vom Blut aus bis zum Mark selbst vordringt und dort schliesslich die Lebensfäden abreisst. — Das Überwiegen von einem der vier Elemente ist Ursache von Fiebern; die andauernden kommen vom Überfluss an Feuer, die täglich einsetzenden vom Überfluss an Luft, länger intermittierende von den schwerbeweglichen Elementen Wasser und Erde.

(c. XLI) Infolge von schlechter Verfassung des Körpers entstehen auch Krankheiten der Seele. Als solche sind ja jedenfalls Verrücktheit und Denkfaulheit (ἀμαθία) anzusehen, die zwei Arten der Vernunftlosigkeit (ἀνοίας). Und ihre gewöhnlichsten Ursachen liegen in überschwenglichen Lust- und Schmerzgefühlen. Die stärksten Erregungen dieser Gefühle, die einen Menschen für die grösste Zeit seines Lebens verrückt machen können, gehen aus ungezügeltem Geschlechtstrieb hervor, und dieser wieder hat meistens seinen Grund in der körperlichen Zufälligkeit einer besonderen Beschaffenheit des Marks, aus dem der Same zu leicht abfliesst. Der betreffende Mensch ist (insofern) als krank, nicht als freiwillig schlecht anzusehen. Überhaupt geht der Vorwurf, den man einem Menschen wegen seiner sittlichen

Haltlosigkeit und Schlechtigkeit macht, als ob sie von seinem Willen abhinge, ziemlich fehl, „denn niemand ist freiwillig schlecht, vielmehr wird der Schlechte so unter dem Einfluss einer fehlerhaften Körperbeschaffenheit und falschen Erziehung; immer aber widerfährt ihm das ohne seinen Willen als etwas Widerwärtiges“. So pflegt auch die Bildung schleimiger und galliger Massen, die im Blut durch die Adern herumgeführt werden, ohne einen Ausweg zu finden, nicht bloss zu vielerlei körperlichen Leiden, sondern auch zu geistiger Krankheit aller Art Anlass zu geben: je nach dem Ort, an den sie eben geraten, bringen sie in der Seele alle möglichen Formen von Missstimmung und übler Laune, alle Grade von Frechheit und Feigheit oder Vergesslichkeit und Stumpfsinn hervor. Anstatt dass dann solche Übel durch richtige Erziehung,* durch zweckmässige Beschäftigung und Pflege der Wissenschaften bekämpft würden, finden sie vielmehr in der Regel noch Unterstützung und Steigerung durch Reden und Sitten der verdorbenen Gesellschaft, die mehr als der einzelne selbst für dessen sittlichen Zustand verantwortlich ist, und durch Einrichtungen des schlecht geordneten Staates. Doch das gehört in einen anderen Zusammenhang.

(c. XLII) G u t e B e s c h a f f e n h e i t d e s K ö r p e r s b l e i b t hinwiederum auch a u f d i e S e e l e n i c h t o h n e E i n f l u s s. Die gute Beschaffenheit besteht nur zusammen mit Schönheit, die ihrerseits auf das richtige Verhältnis der Teile und Bestandteile sich gründet. Am wichtigsten in jeder Hinsicht (*πρὸς ὑγιείας καὶ νόσους ἀρετάς τε καὶ κακίας*) ist nun, dass zwischen Seele und Körper im ganzen, als den zwei Hauptbestandteilen des lebendigen Organismus, das richtige Verhältnis (*ξυμμετρία*) walte, wodurch der allerschönste und lieblichste Anblick bereitet wird für den, der Augen hat zu solcher Wahrnehmung. Dagegen ein M i s s v e r h ä l t n i s z w i s c h e n d e n K r ä f t e n d e r S e e l e u n d d e s L e i b e s ist unschön

* so ist doch wohl *τροφή* hier und oben Zeile 4 zu übersetzen und nicht mit „Ernährung“.

und ungut für das Ganze. Wenn die starke Seele in mächtige Aufwallung gerät, stürzt sie dadurch den schwachen Leib in Krankheit; wenn sie rücksichtslos dem Lernen und Forschen sich hingiebt, verzehrt sie seine unzulänglichen Kräfte; auch die Aufregungen ehrsüchtigen Parteikampfes ruinieren ihn zur Verzweiflung der gewöhnlichen Ärzte, welche die Ursache der Flüsse und Fieber u. s. w., die sich einstellen, in den entgegengesetztesten Dingen vergeblich suchen. Umgekehrt bedroht der derbe und kräftige Leib eine schwache Seele, die mit ihm verbunden ist, durch Hemmung ihrer natürlichen Bethätigungen (κινήσεις) mit Denkfaulheit (ἀμαθία), ihrer grössten Krankheit. Nur ein Mittel giebt es gegen beiderlei Gefahren: *weder die Kräfte des Leibes noch die der Seele einseitig* auf Kosten des andern Bestandteils unseres Wesens *zu üben*; nur so können sie beide im Gleichgewicht und gesund erhalten bleiben (μήτε τὴν ψυχὴν ἄνευ σώματος κινεῖν μήτε σῶμα ἄνευ ψυχῆς, ἵνα ἀμυνομένω γίγνησθον ἰσοῤῥόπω καὶ ὑγιῆ 88 b). Wem wissenschaftliche Thätigkeit Bedürfnis ist, der muss geflissentlich daneben die Gymnastik pflegen, wer der Ausbildung seines Körpers Sorge zuwendet, darf darüber der angelegentlichen Schulung des Geistes (μουσικῇ καὶ πάσῃ φιλοσοφίᾳ) nicht vergessen: sonst würde keiner von beiden das Lob eines edlen gebildeten Mannes verdienen.

Auch für sich allein betrachtet müssen Körper und Geist einem gewissen Gesetze der Symmetrie genügen, das aus Beobachtung ihres Verhältnisses zu dem Weltganzen sich ergiebt. *Der Körper* darf die Bewegungen der Elemente, deren angreifendem Einfluss er ausgesetzt ist, nicht passiv ruhig hinnehmen, sondern muss die schon an der Grundlage aller Stoffgestaltung bemerkte Ruhelosigkeit nachahmen, um dadurch die richtige und dem Abgang entsprechende Verteilung und Assimilation neu aufgenommener Bestandteile und damit seinen gesunden Bestand zu sichern. Nur ein minderwertiges Ersatzmittel für die *selbständige Eigenbewegung* (ἡ διὰ τῶν γυμνασίων), mit welcher der Körper der denkenden Selbst-

bewegung der Seele und der Bewegung des Weltalls am nächsten kommt, doch immerhin auch zur Beförderung der Ernährung und der Ausscheidung schädlicher Stoffe nützlich, ist die bequeme zweite Art von Bewegung, die man sich durch Fahren und sich Tragenlassen verschafft (*ἡ δι' αἰωρήσεων*); nur ein ganz notdürftiger Behelf, zu dem ein verständiger Mann gewiss nur äussersten Falles greift, ist die bloss auf innere Teile beschränkte Bewegung, die durch ärztliche Purgiermittel eingeleitet wird. Für gewöhnlich, soweit es sich nicht um ganz gefährliche Zustände handelt, lässt man den Krankheiten am besten ihren Lauf. Wie dem Körper, an dem sie auftreten, die Zeit seines Wachstums und Lebens von vornherein durch die individuell verschiedene Mischung der Grundbestandteile bestimmt ist, so haben auch sie ihre natürliche Entwicklung und Dauer. Wenn man sie durch Arzneimittel stört, so pflegt das Übel nur mannigfaltiger und grösser zu werden. Deshalb muss man solche Krankheiten, soweit man dazu Zeit hat, durch sorgfältige Diät zu gängeln suchen, aber sich davor hüten, dass man nicht durch Einnehmen starker Mittel sie reize (*διὸ παιδαγωγεῖν δεῖ διαίταις πάντα τὰ τοιαῦτα, καθ' ὅσον ἂν ᾖ τῳ σχολή, ἀλλ' οὐ φαρμακεύοντα κακὸν δύσκολον ἐρεθιστέον*).

(c. XLIII) Die Seele, deren Gängelung der Körper anvertraut ist, muss noch vor ihm und noch sorgfältiger gepflegt werden. Doch erforderte die Ausführung dieses Satzes eine besondere Abhandlung; im Rahmen der gegenwärtigen kann darüber nur eine Andeutung gegeben werden. Jeder der drei Seelenteile hat seine eigene Weise, sich zu bethätigen (*τυγχάνει ἕκαστον κινήσεις ἔχον*). Was wirklich in Thätigkeit und Übung ist, erstarkt, was unthätig bleibt, verkümmert. Das Augenmerk ist nun darauf zu richten, dass die Übung das richtige Verhältnis wahre. Wer vorzugsweise seinen sinnlichen Begehrungen und seinem Ehrgeiz den Lauf lässt, dessen ganzes Sinnen (*πάντα τὰ δόγματα*) muss irdisch vergänglichen Gehalt bekommen, so dass sein Ich selbst, soweit das möglich ist, in der Vergänglichkeit

versinkt (ἀνάγκη .. καθ' ὅσον μάλιστα δυνατὸν θνητῷ γίγνεσθαι); hingegen wer in ernstem Wahrheitsstreben die edelsten Seelenkräfte übt und nährt, dessen Sinn hebt sich über die niedern Bezirke irdischer Sinnlichkeit, die nicht unsere wahre Heimat sind (— schon der Bau unseres Körpers mit dem frei zum Himmel aufgerichteten Haupt kann uns daran mahnen —), empor und erfüllt sich mit unsterblichem und göttlichem Wert; und damit erreicht ein solcher für seine Person die dem menschlichen Geschlecht vergönnte Form der Unsterblichkeit und das in der Befriedigung seiner tiefsten und innigsten Bedürfnisse ruhende Lebensglück. Die beste Übung und Nahrung aber erhält der göttliche Teil unserer Seele dadurch, dass wir uns in die Gedanken Gottes, die in der Schöpfung veranschaulicht sind, versenken und über sie nachdenken. Indem wir dann die harmonischen Verhältnisse und Bewegungen des Weltalls in uns nachzubilden suchen, können wir die Störungen der Sinnlichkeit, die von dem bei der Geburt mit unserem eigentlichen und ursprünglichen Wesen verbundenen Körper herrühren, überwinden „und so das höchste Ziel des Lebens erreichen, welches den Menschen von den Göttern gesteckt ist, für Gegenwart und Zukunft“.

(c. XLIV) Damit ist die übernommene Aufgabe gelöst, indem die Entwicklung des Alls bis zur Entstehung des Menschen geschildert ist. Nur kurz soll anhangsweise noch von der Entstehung der übrigen Lebewesen die Rede sein. Nach Wahrscheinlichkeit darf man behaupten, von den Männern, welche die erste Generation umfasste, seien bei der zweiten Geburt alle, die sich als feig und ungerecht gezeigt hatten, zu Weibern umgewandelt worden. Dabei sei dann auch der Paarungstrieb entstanden, und zwar dadurch, dass die Götter den in der Gehirnkapsel und Wirbelsäule eingeschlossenen Lebenskeimen des Markes unten einen Ausweg eröffneten durch einen schmalen Gang, den sie in den von der Lunge her an den Nieren vorbei durch die Blase sich ziehenden Harnkanal einmünden liessen. Die Mark-

körperchen, die sich von der Hauptmasse ablösen und diesen Weg finden, erregen nun, weil sie belebt sind, die Teile des Leibs, bei denen sie heraustreten können, so dass diese der Herrschaft der Vernunft sich entziehen. Bei Männern entsteht so wildes, sinnliches Verlangen zu zeugen, bei Weibern können ausserdem, wenn die mit der Körperreife erwachende Begierde zu empfangen lang ungestillt bleibt, von den Geschlechtsteilen aus Störungen im ganzen Körper auftreten und Erstickungsanfälle, die schwersten Beklemmungen und allerhand Krankheiten vorkommen. Die Vereinigung der Geschlechter stillt den Trieb, indem unsichtbar kleine und ungestaltete lebendige Keime (*ἀόρατα ὑπὸ σμικρότητος καὶ ἀδιάπλαστα ζῷα*) gleichsam wie männliche Samen in das weibliche Saatfeld ausgestreut werden, wo sie dann sich weiter entwickeln.

Wie die Weiber e n t s t a n d e n d i e T i e r e aus den Männern, aber d u r c h stärkere D e g e n e r a t i o n. Zu Vögeln wurden die, welche mit luftigen Gedanken sich getragen und einfältigen Sinnes den Augenschein für das sicherste Beweismittel gehalten hatten; zu Vierfüsslern die, welche den Blick stets auf die Erde gerichtet hielten, die Gabe der Vernunft, die im Kopfe liegt, ungenützt liessen und ganz der Leitung des in der Brust wohnenden Seelenteils sich hingaben. Indem nun auch ihre vorderen Gliedmassen und der Kopf sich zur Erde niedersenkten, streckte sich der Schädel in die Länge und formte sich in mannigfacher Weise um, je nachdem in jedem die Gedankenbahn (*αἱ περιφοραί*) unter dem Einfluss der schlechten Benützung notgelitten hatte. Mehr als vier Leibesstützen bekamen solche, die noch mehr als jene der irdischen Niedrigkeit verhaftet waren, und einige wurden ihrem früheren Leben gemäss ganz in den Staub der Erde geworfen, um ohne Füsse ihn zu durchkriechen. Die Allerthörichtsten und Faulsten aber, die ihre Seele am meisten verunreinigt hatten, wurden zur Strafe dafür nicht einmal einer reinen Atemluft mehr gewürdigt, sondern ins Wasser und in den Schlamm gestossen, um als Fische, Schnecken und andere Schaltiere ihr neues Leben zu führen. „So gingen damals

und gehen jetzt noch die Formen aller lebenden Wesen (ζῷα) gegenseitig ineinander über infolge von Verlust oder Erwerb von Vernunft und Unvernunft.“

Und damit sind wir am Ende. Es ist gezeigt, wie diese Welt entstanden ist: einzig, allein entstanden, vollkommen in ihrem Wesen und ihrer Erscheinung, sichtbar und alle Fülle des Sichtbaren umfassend, ein lebender Organismus, in dem alle übrigen sterblichen und unsterblichen Organismen ihr Dasein haben, das sinnliche Abbild des bloss in Gedanken vorstellbaren Gottes (θνητὰ γὰρ καὶ ἀθάνατα ζῷα λαβὼν καὶ ξυμπληρωθεὶς ὅδε ὁ κόσμος οὕτω, ζῷον ὁρατὸν τὰ ὁρατὰ περιέχον, εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεὸς αἰσθητός, μέγιστος καὶ ἄριστος κάλλιστός τε καὶ τελεώτατος γέγονεν, εἷς οὐρανὸς ὅδε μονογενὴς ὤν).

Kritias.

Timaios schliesst seinen Vortrag mit einem Schlussgebet an die Gottheit, deren Werden er zu schildern gewagt hat: für die Fehler, die er gemacht, möge sie ihm die gründlichste Busse dadurch auferlegen, dass sie ihn zu besserer Einsicht bekehre. Dann übergiebt er der Verabredung gemäss die Führung des Gesprächs an Kritias.

Dieser erklärt, er müsse noch weitergehende Nachsicht in Anspruch nehmen, als sie seinem Vorgänger zu teil geworden. Denn seine eigene Aufgabe sei schwerer als die jenes gewesen sei. Mit der Schilderung göttlicher Dinge nehme es niemand so genau. Wie man bei einem Gemälde schon ganz zufrieden sei, wenn Berge, Flüsse und Wald nur in wenigen andeutenden Linien gezeichnet seien, dagegen in der Wiedergabe des menschlichen Körpers peinliche Genauigkeit und Richtigkeit von dem Maler verlange, so begnüge man sich wohl auch mit einer nur schwache Ähnlichkeit erreichenden Wortbeschreibung der himmlischen und göttlichen Dinge und mache doch an die Schilderung menschlicher Verhältnisse, die wir aus genauester täglicher Beobachtung kennen, und an die Erzählung menschlicher Thaten recht strenge Anforderungen.

Sokrates verheisst sogleich nicht nur für Kritias, sondern auch für Hermokrates, der nach jenem zum Wort kommen soll, weitestes Entgegenkommen, versichert aber, dass allerdings die Erwartung der Zuhörer durch das vorher Angehörte sehr hoch gespannt sei. Und nachdem auch noch Hermokrates

eine ermunternde Bemerkung ausgesprochen, auf die Hilfe Apollons und der Musen verweisend, beginnt Kritias seinen Vortrag, für den er vor allem des Beistands der Mnemosyne versichert sein möchte.

(c. III) 9000 Jahre also — so erinnert er — sollen es her sein seit dem grossen Krieg, in dem sich die Mächte jenseits und diesseits der Säulen des Herakles miteinander massen. Wie schon gesagt, stand an der Spitze der einen Alt-Athen, die anderen waren beherrscht von den Königen des atlantischen Inselkontinents, der an Grösse Libyen und Asien zusammen übertraf, später aber unter Erdbeben in den Fluten des Meeres untergegangen ist, wo gefährliche schlammige Untiefen noch seine Stelle bezeichnen.

Bei der Verteilung der Erde, welche einst die Götter unter sich vornahmen (nicht, wie gewisse Sagen melden, im Streit, sondern in friedlichem Einvernehmen darüber, welcher Teil jedem am besten passe), war das attische Land dem durch wissenschaftlichen und künstlerischen Sinn (*φιλοσοφίᾳ φιλοτεχνίᾳ τε*) ausgezeichneten Paar Hephaistos und Athene zugefallen als das, welches für verständige Betriebsamkeit die günstigste Grundlage bot. Sie sorgten dafür, dass es mit einem tüchtigen Stamm autochthoner Menschen bevölkert wurde; und wie auch die anderen Götter alle um die Menschenherde ihres Schutzlandes sich annahmen, indem sie sie mit dem unsichtbaren Steuer seelischer Antriebe nach ihrem Sinne lenkten (*ἀπευθύνοντες οἷον οἴακι, πειθοῖ ψυχῆς ἐφαπτόμενοι κατὰ τὴν αὑτῶν διάνοιαν*), so legten diese in das Herz jener alten Athener das Streben nach staatlicher Ordnung (*τὴν τῆς πολιτείας τάξιν*).

Im Gedächtnis der Nachkommen haben sich aus jenen frühesten Zeiten nur Herrschernamen erhalten wie Kekrops, Erechtheus, Erichthonios und Erysichthon. Von den Vorzügen und Thaten dieser Männer und den gesetzlichen Ordnungen, welche sie schufen, ist im Lande selbst jede klare Kunde verschollen. Die wenigen armen Bergbewohner, welche die periodischen Überschwemmungen übrig liessen, hatten sich

mühsam um des Leibes Notdurft zu wehren, so dass sie nach nichts weiter fragten; und erst nach einer Folge von Geschlechtern, wenn in städtischem Zusammenleben wieder einige Behaglichkeit gewonnen war, erwachte allemal aufs neue auch die Lust am Erzählen und der Sinn für Erforschen der Vorzeit (*μυθολογία ἀναζήτησίς τε τῶν παλαιῶν*), — zu spät, um noch andere Anhaltspunkte zu finden als blosse Namen von Männern und Frauen. Aber eben diese Namen begegnen nun auch in den Aufzeichnungen der ägyptischen Priester, über welche Solon berichtete, und dort haben die Gestalten ihrer Träger Fleisch und Blut.

Übrigens geht auf jene alte Zeit auch noch die hergebrachte Darstellung der Göttin Athene zurück: sie zeigt, dass auch die Weiber an den Werken des Krieges teil hatten, und dient eben damit überhaupt zum Beweise, dass beide Geschlechter ihre Tüchtigkeit in gemeinsamer (gleichartiger) Bethätigung auf natürliche Weise entfalten können.

(c. IV) Von der übrigen Handwerk und Ackerbau treibenden Bevölkerung war der Stand der Krieger schon in frühester Zeit durch weise Verordnung gänzlich abgesondert worden. Genügende Nahrung und alle Hilfsmittel geistiger Ausbildung wurden diesen von den anderen geliefert, weiter beanspruchten sie nicht, Sonderbesitz kannten sie nicht, und ihre Aufgabe und Beschäftigung war genau so, wie sie Sokrates im Vortrag des vorhergehenden Tages seinen Wächtern bestimmen wollte.

Die Grenze des Landes bildete nach der einen Seite der Isthmos, nach der andern der Kamm des Kithairon und Parnes und von dort aus eine Linie, die zwischen der Mündung des Asopos und dem Gebiet von Oropos das Meer erreichte. Die Beschaffenheit des Bodens war ganz vortrefflich. Die Felsen und Steinhalden waren überall noch reichlich mit Ackerkrume bedeckt, die dieselbe Fruchtbarkeit zeigte wie jetzt noch in ihren spärlichen Resten. Die Berge, die jetzt zum Teil nur noch den Bienen Nahrung

geben, trugen mächtigen Hochwald (das Sparrenwerk alter Häuser konnte bis vor kurzem noch Zeugnis davon ablegen). Aber der steile Aufbau des Landes, das wie ein Vorgebirge schroff ins Meer hinausragt, brachte es mit sich, dass im Lauf der Jahrtausende die Regengüsse, wie es auch bei kleinen Inseln zu bemerken ist, den fruchtbaren Lehmboden abschwemmten und das Felsengerippe blosslegten. Hand in Hand damit ging auch die Austrocknung des Bodens, der Wasser genug besass, das in nie versiegenden Quellen zu Tage trat, solange eben Humus das Regenwasser einsaugen und festhalten konnte, das jetzt, wo es unaufgehalten zum Meere niederrinnt, auf dem Wege nur Schaden stiftet. (c. V) Ein kernhafter Bauernstand, der sich um sonst nichts kümmerte, sorgte für die tüchtige Bewirtschaftung des Landes.

Auch die Burg war damals noch kein nackter und isolierter Fels, sondern die ganze Mitte der Stadt zwischen Ilisos und Eridanos und von der Pnyx bis an den Hang des Lykabettos nahm eine ziemlich ebene Hochfläche ein. Ausser den Heiligtümern der Athene und des Hephaistos,* die sie enthielt, blieb sie ganz für den Kriegerstand vorbehalten, während ausserhalb der Mauer, die sie abschloss, ringsherum die Handwerker und ein Teil der Bauern wohnten. Auf der Nordseite jener Hochfläche befanden sich die in geschmackvoll einfachem Stil solid erbauten, auch in der inneren Ausstattung des Goldes und Silbers völlig entbehrenden Häuser, die als gemeinsamer Besitz unverändert von Geschlecht zu Geschlecht sich forterbten, wie ja auch in dem nachwachsenden Geschlechte selbst immer die Art des älteren sich erhielt. In diesen Häusern spielte sich bei rauher Witterung das gemeinsame Leben der Wächter ab. Auf der Sommerseite aber gab es Raum genug, um bei gutem Wetter Mahlzeiten und Übungen im Freien abzuhalten. Eine starke und gesunde Quelle sprudelte da, wo jetzt noch verschiedene dürftige Spuren auf dem Burgfelsen zu erkennen

* und anderer Götter?

sind. So sah es aus, bis einst plötzlich Erdbeben und Sintflut — die dritte vor der Deukalionischen war es — zusammenwirkend den Boden der Stadt umgestaltet haben.

Etwa 20000 an Zahl waren es *der waffenfähigen Männer und Weiber*, und sie waren sorgsam darauf bedacht, diese Zahl immer möglichst gleichmässig zu erhalten. Sie waren aber nicht nur die Beschützer ihrer eigenen Mitbürger, sondern *freiwillig vertrauten sich* auch *die übrigen Hellenen ihrer Führung an* (c. VI), deren sie sich durch strenge Rechtlichkeit würdig bewiesen, und überall in ganz Europa und Asien genossen sie den Ruf der grössten körperlichen und geistigen Tüchtigkeit.

Ehe nun auch ihre Gegner in dem grossen Kampf und deren Verhältnisse geschildert werden, ist die Bemerkung vorauszuschicken, dass die Namen schon von den ägyptischen Priestern in ihre Sprache übersetzt waren, und dass Solon sie daraus ihrer Bedeutung nach ins Griechische übersetzt hat, um sie für die dichterische Schilderung, die er vorhatte, bequemer verwenden zu können.

(c. VII) *Die atlantische Insel war Poseidons Besitz* (λῆξις). Er fand Gefallen an Kleito, dem einzigen Kinde des Euenor, eines der dortigen Erdgeborenen, und seiner Gattin Leukippe, und zeugte mit ihr 5 Zwillingspaare von Söhnen. Den Stammsitz des auserwählten Weibes, der auf einem Hügel in der fruchtbarsten Ebene unweit des Meeres gleich weit von beiden Enden der Insel gelegen war, stattete er in verschwenderischer Weise mit natürlichen Vorzügen aus — unter anderem durch eine kalte und eine warme Quelle —, machte ihn durch Bergwälle und Wassergräben unzugänglich und bestimmte ihn mit dem umliegenden Lande dem *ältesten Sohn*, den er Atlas nannte, zum Eigentum. Ausser ihm, dem *Oberkönig*, erhielten aber auch *die andern* 9 Söhne auf der Insel je *ein entsprechendes Herrschaftsgebiet*, und von da aus dehnte sich ihr Reich, das eine lange Reihe von Geschlechtern hindurch Bestand hatte, über viele Inseln des äusseren Meeres aus, dann aber auch innerhalb

der Säulen des Herakles bis nach Ägypten und Tyrrhenien. Der Name der andern lautete in griechischer Übersetzung Eumelos — die einheimische Form dieses Namens Gadeiros haftet noch an der seiner Herrschaft gegenüber gelegenen europäischen Küste —, ferner Ampheres, Euaimon, Mneseus, Autochthon, Elasippos, Mestor, Azaes und Diaprepes. Im Hause des Atlas, wo immer der älteste Sohn dem Vater als Oberkönig nachfolgte, sammelte sich von Geschlecht zu Geschlecht immer grösserer Reichtum, wie er wohl nie zuvor in einem königlichen Schatze zu finden war und nicht leicht zum zweitenmal gesammelt werden wird. Das ganze weite Herrschaftsgebiet steuerte dazu seine Beiträge, das Meiste und Kostbarste aber lieferte die atlantische Insel selbst: ihre Bergwerke waren unerschöpflich an jeder Art von Metall: auch das nur noch dem Namen nach bekannte Edelerz der Bergbronze (ὀρείχαλκος), das nur hinter dem Gold an Wert zurücksteht, fand sich in zahlreichen Gruben; reiche Forste wechselten mit fruchtbaren Äckern und Weiden; auch Seen und Flüsse fehlten nicht, so dass für Tiere aller Art die glücklichsten Lebensbedingungen gegeben waren. Auch das grösste Tier, der Elefant, fand sich in gewaltiger Menge. Ebenso reich und mannigfaltig wie die Fauna des Reichs war seine Flora. Nutzpflanzen jeder Art befanden sich darunter: wohlriechende Wurzeln, Kräuter, Hölzer, Harze, Wein, Obst, Öl, Getreide in üppiger Fülle und Auswahl.

Und die Könige des Landes verstanden es, von diesem Reichtum in glänzender Weise Gebrauch zu machen. (c. VIII) Die Pracht ihrer Residenz wurde durch immer neue Bauten und Anlagen ins Wunderbare gesteigert. Auch wurde sie zur Seestadt gemacht durch einen Kanal von 3 Plethren* Breite und 100 Fuss Tiefe, der bis zu dem ersten, die alte Burg umschliessenden Wasserring, d. h. 50 Stadien weit ins

---

* Das Plethron = $^1/_6$ Stadion; das attische Stadion misst 177,6 m; also rund 11 Stadien = 2 km.

Land hineingegraben wurde. Dieser Wasserring selbst, 3 Stadien breit, und die 2 innern, von 2 und 1 Stadion Breite, durch engere, überbrückte Durchfahrten, die je für ein Kriegsschiff Raum liessen, miteinander verbunden, wurden so zu geschützten Häfen, für deren Sicherheit auch durch mächtige, beiderseits aufgeführte Ringmauern Sorge getragen wurde. Die Steine zu diesen konnten aus den an Breite je dem sie einschliessenden Wasserring gleichen Erdwällen und den Felsenrändern des alten, zu einem Kreis von 5 Stadien abgerundeten Burgbergs gebrochen werden. Die verschiedene natürliche Farbe dieser Werksteine, weiss, rot, schwarz, kam bei den mannigfachen Hafenbauten in wirkungsvoll berechneter Weise zur Anwendung. Im übrigen wurden die Steinbrüche so angelegt, dass dadurch ein in den Felsen gehauenes Schiffsarsenal entstand, dessen Kammern eine stattliche Anzahl von Trieren bargen samt allem, was zu ihrer Ausrüstung gehört (116 b ergänzt aus 117 d). An den Brücken, unter denen die 1 Plethron breiten Durchfahrten von einem Wasserring zum andern durchgingen, waren die Mauern mit Thoren und Türmen versehen. Der Steinkern der Mauer war zur Verstärkung und zum Schmuck durch einen Metallguss überkleidet, am äussern Ring von Bronze, am zweiten von Zinn, am innersten von Bergbronze (*ὀρειχάλκῳ μαρμαρυγὰς ἔχοντι πυρώδεις*). (c. IX) Der Mittelpunkt der Burginsel (oder Inselburg) war durch eine goldene Mauer als Heiligtum für Poseidon und Kleito abgegrenzt. Jährlich einmal betrat diesen geweihten Bezirk eine Opfergesandtschaft mit den Erstlingsgaben der 10 Gaue für die 10 Gottessöhne. Ein mächtiger Tempel des Poseidon befand sich innen, ein Stadion lang, halb so breit und von entsprechender Höhe, übrigens mit etwas barbarischer Ausstattung, strotzend von Gold, Bergbronze, Silber und Elfenbein. Ein goldenes Riesenbild des Gottes, der, auf dem Streitwagen stehend, 6 geflügelte Rosse lenkte und mit dem Scheitel bis an das Gebälk reichte, rings umgeben von den 100 Nereiden, die auf Delphinen ritten, nebst einer grossen

Zahl von gestifteten Weihebildern, füllten den Innenraum. Aussen befanden sich die Goldbilder der 10 Poseidonskinder und ihrer Frauen und Söhne und eine Unmasse anderer Werke der Plastik, von Königen und Privatpersonen aus Stadt und Land gestiftet; dazu der gewaltige, ebenfalls aufs prunkvollste ausgestattete Opferaltar. (117 a) Auch der *Königspalast* war *in demselben Geschmacke mit ähnlichem Aufwand* erbaut. Die beiden Quellen aber waren aufs beste benützt zur Anlage von *üppigen Gärten und von Bädern*, die teils im Freien, teils in bedeckten Räumen, gesondert für die königliche Familie und die gewöhnlichen Leute und mit getrennten Abteilungen für Männer und Frauen, ja auch für Pferde und andere Tiere, in höchst zweckmässiger Weise hergestellt waren. Das abfliessende Wasser wurde nach dem *Hain des Poseidon* geleitet, in dem man Bäume aller Art sah, die der fruchtbare Boden zu wunderbarer Schönheit und Grösse gedeihen liess, ferner auch in Kanälen unter den Brücken durch nach den äusseren Wallringen. Auch auf diesen befanden sich viele Heiligtümer vieler verschiedener Gottheiten, viele Gärten und *Übungsplätze für Männer und Pferde*. Die Mitte des äusseren Ringes war sogar ganz von einer ein Stadion breiten Pferderennbahn eingenommen. Zu beiden Seiten aber von ihr befanden sich die *Wohnungen* für die Hauptmasse *der Söldner*; eine auserlesene Truppe von ihnen wohnte auf dem inneren Ring und die allerzuverlässigsten auf der Burginsel selbst in der Umgebung der Könige. Ausserhalb des dritten Wasserrings lag ringsherum die mit dichtgedrängten Häusern besetzte *Stadt*, ebenfalls *durch* einen regelmässigen *Mauerkreis umschlossen*, der an der Mündung des Kanals ins Meer begann und sich durchaus 50 Stadien von dem äussersten Wasserring entfernt hielt. Der Kanal und der äussere Hafen wimmelte stets von *Handelsschiffen aus allen Weltgegenden* und erhallte bei Tag und Nacht von Getöse und vielsprachigem Lärm.

(c. X) Der grösste Teil des ganzen Inselkontinents war *Hochland und Gebirge* mit steilem Abfall gegen das

Meer, von grossartigerer *Naturschönheit* als alle heute noch bestehenden Gebirgsländer (118 b τὰ . . ὄρη . . ὑμνεῖτο πλῆθος καὶ μέγεθος καὶ κάλλος παρὰ πάντα τὰ νῦν ὄντα γεγονέναι), durch Flüsse und Seen belebt, mit Matten und Wäldern von grösster Ergiebigkeit und reich besiedelt. Nur das unmittelbare Hinterland der Hauptstadt war eine *Tiefebene* fast von regelmässig rechteckiger Gestaltung, 3000 Stadien lang und vom Meer landeinwärts 2000 Stadien sich erstreckend, gegen Süden den Winden geöffnet, gegen Norden geschützt. Ein in grossartigem Massstab durchgeführtes, regelmässiges *Kanalsystem* diente nicht nur zur *Bewässerung* dieser Ebene und machte dadurch eine doppelte Jahresernte möglich, sondern schloss sie zugleich auch durch Verbindung mit den Wasserstrassen der Stadt dem *Verkehre* auf. Auf allen 4 Seiten nämlich war um sie in der Gesamtlänge von 10 000 Stadien ein Graben herumgeführt, 1 Stadion breit und halb so tief. Und die beiden Schmalseiten dieses Grabens, von denen die eine die Ebene gegen das Gebirge abgrenzte und die von dort herabkommenden Wasserläufe aufnahm, die andere parallel der Meeresküste von rechts und links her das überschüssige Wasser in die Wassergräben der Stadt hinein und auf diesem Weg ins Meer ableitete, waren unter sich in Abständen von 100 zu 100 Stadien noch durch kleinere, senkrecht zu ihnen verlaufende Gräben verbunden, auf denen Holz geflösst und andere Erzeugnisse des Landes zur Stadt verschifft wurden. Auch quer herüber waren Verbindungen zwischen den Haupt- und Nebengräben hergestellt.

Eine Einteilung des Landes in *gleiche Ackerlose* diente zugleich als *Grundlage der Wehrverfassung*. In der Tiefebene waren es 60 000 Lose, je zu 10 Stadien im Quadrat. Jedes Haus, das im Besitz eines Loses war, stellte im Krieg einen Führer für die zahllose Mannschaft der Hof- und Dorfbewohner vom Gebirge, die der betreffenden Losstelle zugewiesen waren. 6 Führer zusammen rüsteten einen Streitwagen aus, ausserdem stellte jeder von ihnen 2 berittene Knechte, ein Zweigespann mit dem Lenker und dem

leichtbeschildeten Kämpfer, 2 Hopliten, 2 Bogenschützen, 2 Schleuderer, 3 Steinwerfer und 3 Speerschützen und 4 Matrosen zur Bemannung der 1200 Schiffe der Kriegsflotte. Die Wehrordnung der neun anderen Landesteile war in mannigfacher Weise von der der Hauptstadt und des ihr zugehörigen Gebiets verschieden.

(c. XI) Jeder der 10 Könige herrschte über seine Unterthanen mit unumschränkter Gewalt. Ihr gegenseitiges Verhältnis aber war geregelt durch eine von Poseidon selbst einst gegebene Verordnung, welche auf einer Säule aus Bergbronze in dessen Heiligtum von ältester Zeit her aufgezeichnet und mit schweren Flüchen gegen jeden, der sie übertreten möchte, belegt war. Abwechselnd (damit die gerade und ungerade Zahl gleichmässig zu ihrem Rechte komme) alle 5 und 6 Jahre versammelten sie sich ohne Begleiter in diesem Heiligtum, um über gemeinsame Angelegenheiten Rat zu pflegen und Gericht zu halten über den, der etwa der Pflichtverletzung gegen die andern angeklagt würde. Vorher beteten sie zu dem Gotte, fingen, allein mit Stangen und Stricken versehen, einen von den im Heiligtum frei weidenden Stieren, schlachteten ihn über der Säule, die sie darauf von dem niederrinnenden Blut wieder reinigten, und verbrannten das ganze übrige Opfertier,* nur dass sie je einen Klumpen geronnenen Blutes in einen angesetzten Mischkessel warfen. Dann schöpften sie mit goldenen Schalen aus dem Kessel, gossen die Spende ins Feuer und schwuren dabei für sich und ihr Haus, sie wollen nach den auf der Säule eingegrabenen Gesetzen Recht sprechen, gegen diese begangene Übertretungen bestrafen, künftig in ihrem Regiment keine Übertretung sich zu Schulden kommen lassen und kein Regiment anerkennen, das gegen die alten Ordnungen ihres gemeinschaftlichen Stammvaters verstosse. Sie tranken dann und weihten die Schalen dem Gott, darauf

---

* vielleicht doch nicht? 120 a heisst es τὰ δ᾽ ἄλλα εἰς τὸ πῦρ ἔφερον, aber 120 b ist von dem δεῖπνον die Rede.

schmausten sie und abends, wenn der Opferbrand erloschen war, zogen sie prächtige dunkelblaue Kleider an, setzten sich in die Asche des ausgelöschten Feuers und hielten so nächtliches Gericht. Am Morgen schrieben sie die Urteile, die gefällt wurden, auf eine goldene Tafel, die sie samt ihren Gewändern zum Gedächtnis weihten. Die wichtigsten unter den Bestimmungen aber, welche die Rechte der Könige gegen einander abgrenzten, waren: niemals dürfen sie die Waffen gegen einander ergreifen, und alle müssen hilfreich zusammenstehen, wenn etwa in einer Stadt ein Aufruhr gegen das Königshaus ausbrechen sollte; bei Beratung gemeinsamer Angelegenheiten sollten sich die einzelnen gleichstehen, zur Ausführung derselben aber sollte immer dem Haus des Atlas die Hegemonie zustehen. Endlich, ein Angehöriger des königlichen Geschlechtes dürfe nur dann hingerichtet werden, wenn die Mehrzahl der 10 Könige dies gutheisse.

(c. XII) Viele Geschlechter hindurch bewährte in dem Herrscherhaus sich der Vorzug seiner göttlichen Herkunft. Die Könige gehorchten den göttlichen Gesetzen, waren aufrichtigen Sinnes und grossen Herzens, mild und massvoll; und so wurde ihnen der Reichtum und die Machtfülle nicht gefährlich, die sie als eine Last und nicht als einen an sich wertvollen Besitz betrachteten. Aber mit der Zeit, wie die göttliche Natur in ihnen allmählich durch das Menschliche überwogen wurde, mit dem sie in immer wieder fortgesetzten Mischungen verquickt worden war, wurde es anders. Jetzt waren sie innerlich ihrer äusseren Stellung nicht mehr gewachsen, begannen die Hände nach unrechtem Gewinn auszustrecken und am Genusse der Macht sich zu berauschen. Dem Unverstand oberflächlicher Beurteiler, der nicht weiss, worin das wahre Glück besteht, mochten sie so erst ganz beneidenswert erscheinen, aber dem schärferen Blick enthüllte sich ihre Schande. Und Zeus, der Gott der Götter, der nach ewigen Gesetzen seine Herrschaft führt, konnte nicht übersehen, dass hier ein edles

Geschlecht elendiglich verkommen sei. Er beschloss, sie zu strafen, damit ihnen die Strafe wieder zur Besserung gedeihe. Darum versammelte er sämtliche Götter in seinem Saal im Mittelpunkt der Welt, von wo man alles zeitliche Sein überschauen kann, und sprach zu ihnen also: . . . .

Anhang.

Kurze Übersichten.

[Die zum Sophistes gehörige ist abgedruckt aus dem Archiv für Gesch. d. Philos. X, die zum Politikos gehörige aus dem Ellwanger Gymn.-Programm für 1896 S. 17 ff. Die Zahlen in den Übersichten zum Parmenides und Philebos sind ebenso in den vorausgehenden ausführlichen Inhaltsdarstellungen gesetzt.]

Übersicht über die Antithesen im Parmenides.

c. X—XXVII (oben S. 10—24).

I. Positive Hypothesis: εἰ ἓν ἔστιν oder ἓν εἰ ἔστιν.

Folgerungen: A. für das Eine.

I. unter Voraussetzung der Einheit des Wirklichen:

1. Vielheit ist von ihm ausgeschlossen
2. a) es hat keine Teile
   b) es ist kein Ganzes
3. a) hat nicht Anfang, Mitte, Ende
   b) ist grenzenlos
4. ist gestaltlos
5. ist nirgends:
   a) nicht von anderem umschlossen
   b) nicht in sich selbst
6. ist weder in Ruhe noch Bewegung, weder veränderlich noch unveränderlich *(vgl. 2 a; s. 5. u. 2)*
7. weder identisch mit sich oder einem anderen, noch verschieden von sich oder einem anderen
8. weder ähnlich noch unähnlich sich oder einem anderen *(s. 7)*
9. weder gleich noch ungleich sich oder einem anderen,

II. unter Voraussetzung der Wirklichkeit des Einen:

gegen 12: Sein kommt ihm zu
„ *2 b:* es ist Ganzes
„ *2 a:* es hat Teile
„ *1:* es ist unendliche Menge
„ *9:* besteht aus gleich vielen Teilen wie das Seiende und ist dabei *(im Widerspruch mit dem vorletzten Satz und 3 b)* endlich beschränkt
gegen 13 u. dessen Gegensatz 1: es ist Eines und Vieles
gegen und für 2: Ganzes und Geteiltes
gegen und für 3 b: begrenzt und grenzenlos
gegen 3 a: hat Anfang, Mitte, Ende
gegen 4: hat Gestalt
„ *5:* ist in sich selbst befasst und in einem anderen
gegen 6: immer in Ruhe und in Bewegung
gegen 7: mit sich selbst und mit

d. h. weder a) *(vgl. 7)* von denselben Maßen noch b) *(vgl. 2)* von verschiedenen Maßen.
Also auch
10. nicht älter oder jünger oder gleich alt wie es selbst oder andere
11. ohne zeitliches Dasein *(vgl. 10)*
12. *(gegen die Hypothesis):* es hat nicht Teil am Sein
13. ist nicht Eins
14. ist völlig unbestimmbar und qualitätslos.

anderem identisch, von sich und anderem verschieden
gegen 8: ähnlich und unähnlich sich und anderem
gegen und für 5 a: nicht von anderem berührt, von anderem berührt
gegen 5 a und b: ohne Berührung mit sich und anderem
gegen 9: sich und anderem gleich und ungleich
gegen 10 und 11: zeitlich existierend, älter, jünger und gleich alt wie anderes und es selbst
gegen 14: in jeder Weise bestimmt.

III. Vermittlung der Gegensätze durch Bewegung: diese kann aber nur im zeitlosen Moment vor sich gehen.

Folgerungen: B. für die anderen Dinge
(unter Voraussetzung der Wirklichkeit des Einen):

I. 1. sie sind nicht ohne Anteil an dem Einen
2. a) Teile eines Ganzen *(vgl. A II gegen 2)*
b) und jeder Teil ist selbst ein Ganzes
c) für sich betrachtet nur Masse, in Beziehung zur Einheit gebracht aber Mehrheit *(vgl. A II. gegen 1 und gegen 3 b)*
zusammenfassend: sie sind sowohl Ganze als Teile, zugleich unbegrenzt und begrenzt *(vgl. A II. gegen und für 2 und 3 b)*
3. (im Besitz entgegengesetzter Eigenschaften) einander

II. *gegen 1:* sie sind getrennt von dem Einen
gegen 2: nicht Teile eines Ganzen
gegen 3, 4 u. s. w.: weder ähnlich noch unähnlich dem Einen,

und sich selbst zugleich ähnlich und unähnlich *(vgl.* A II. *gegen 8).* Ebenso vereinigen sie

4. u. s. w. alle entgegengesetzten Bestimmungen in sich *(vgl.* A II. *gegen 7, gegen 6 u. s. w.)*

noch überhaupt irgendwie bestimmt.

II. Negative Hypothesis: εἰ μὴ ἔστι τὸ ἕν.

Folgerungen: A. für das Eine:

I. 1. a) es ist erkennbar *(vgl. oben gegen 14)*

b) verschieden von anderem, steht aber eben deshalb in Beziehung zu anderem

2. ist anderem unähnlich, sich selbst ähnlich *(vgl. oben gegen 8)*

3. anderem ungleich } *(vgl. oben*
4. anderem gleich } *gegen 9)*

5. *(scheinbar gegen die Hypothesis):* es ist *(vgl. gegen 12)*

6. ist in Bewegung und doch auch nicht in Bewegung *(vgl. oben 6, gegen 6 u.* III.*)*

7. es wird und vergeht und doch wird und vergeht es auch nicht.

II. *gegen 5:* es ist nicht

„ *7 und 6:* wird und vergeht nicht, bewegt sich nicht und ruht nicht

gegen 1 b: steht in keiner Beziehung zu Wirklichem

gegen 2 u. s. w.: besitzt nicht Ähnlichkeit, nicht Gleichheit u. s. w.

gegen 1 a: ist bestimmungslos, unerkennbar.

Folgerungen: B. für die anderen Dinge:

I. sie stehen in Beziehung zu anderem, d. h. da es das Eine nicht giebt, eben zu einander *(vgl.* A I. *1 b),* als formlose Massen *vgl.* **I** B I *2 c)* unendlich zerbröckelnd, nur scheinbar begrenzt und gegliedert und scheinbar durch entgegengesetzte Eigenschaften bestimmt *(vgl.* **I** B I *3).*

II. sie sind alle mit einander nichts, und selbst jeder Schein einer Beziehung oder Bestimmtheit, die ihnen zukommen könnten, löst sich auf.

REDUC

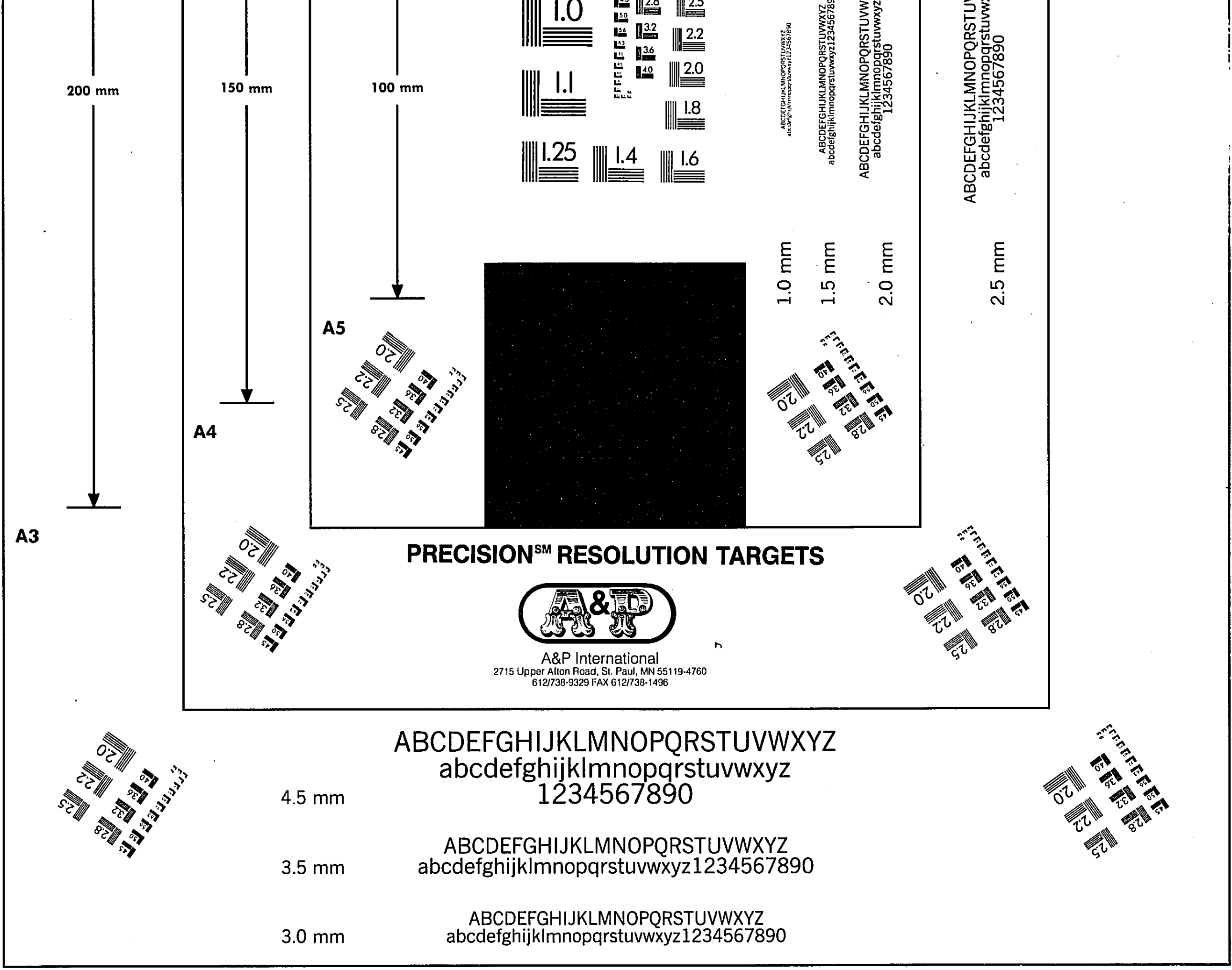
RAT

17:

UCTION

ATIO

7:1



200 mm
150 mm
100 mm
A3
A4
A5
1.0
1.1
1.25
1.4
1.6
1.8
2.0
2.2
2.5
2.8
3.2
3.6
4.0
1.0 mm
1.5 mm
2.0 mm
2.5 mm
PRECISION℠ RESOLUTION TARGETS
A&P
A&P International
2715 Upper Afton Road, St. Paul, MN 55119-4760
612/738-9329 FAX 612/738-1496
ABCDEFGHIJKLMNOPQRSTUVWXYZ
abcdefghijklmnopqrstuvwxyz
1234567890
4.5 mm
ABCDEFGHIJKLMNOPQRSTUVWXYZ
abcdefghijklmnopqrstuvwxyz1234567890
3.5 mm
ABCDEFGHIJKLMNOPQRSTUVWXYZ
abcdefghijklmnopqrstuvwxyz1234567890
3.0 mm

2.5 mm

ABCDEFGHIJKLMNOPQRSTUVWXYZ
abcdefghijklmnopqrstuvwxyz
1234567890

2.0 mm

ABCDEFGHIJKLMNOPQRSTUVWXYZ
abcdefghijklmnopqrstuvwxyz1234567890

1.5 mm

ABCDEFGHIJKLMNOPQRSTUVWXYZ
abcdefghijklmnopqrstuvwxyz1234567890

PM-MGP
METRIC GENERAL PURPOSE TARGET
PHOTOGRAPHIC

200 mm

150 mm

100 mm

1.0 1.1 1.25 1.4 1.6 1.8 2.0 2.2 2.5 2.8 3.2 3.6 4.0 4.5

ABCDEFGHIJKLMNOPQRSTUVWXYZ
abcdefghijklmnopqrstuvwxyz1234567890

ABCDEFGHIJKLMNOPQRSTUVWXYZ
abcdefghijklmnopqrstuvwxyz1234567890

ABCDEFGHIJKLMNOPQRSTUVWXYZ
abcdefghijklmnopqrstuvwxyz
1234567890

CDEFGHIJKLMNOPQRSTUVWXYZ
abcdefghijklmnopqrstuvwxyz
1234567890

REDUCT

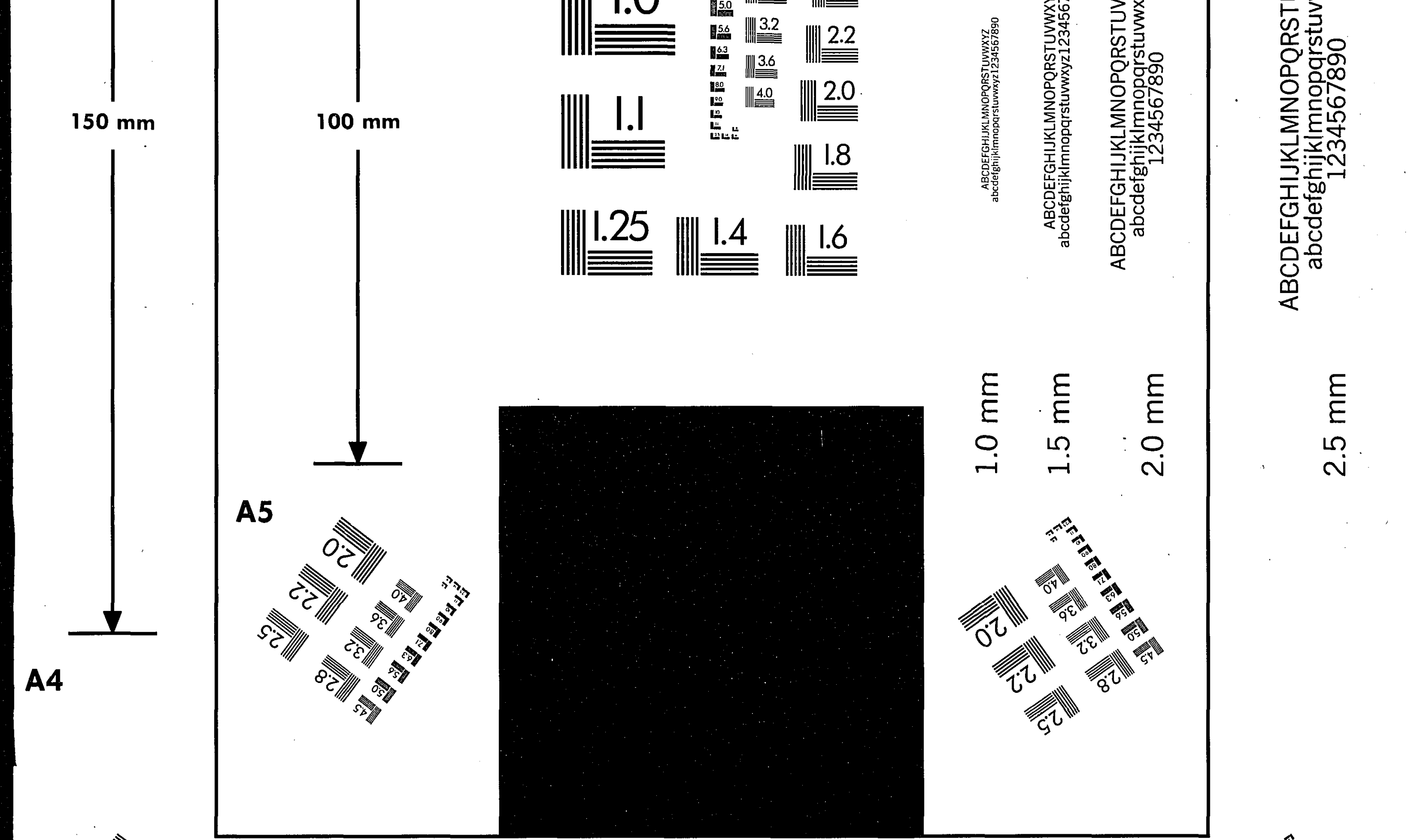
RATIO

10:1

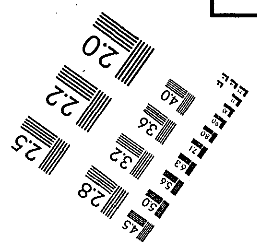
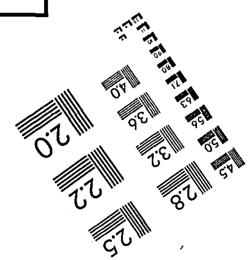
CTION

TIO

:1

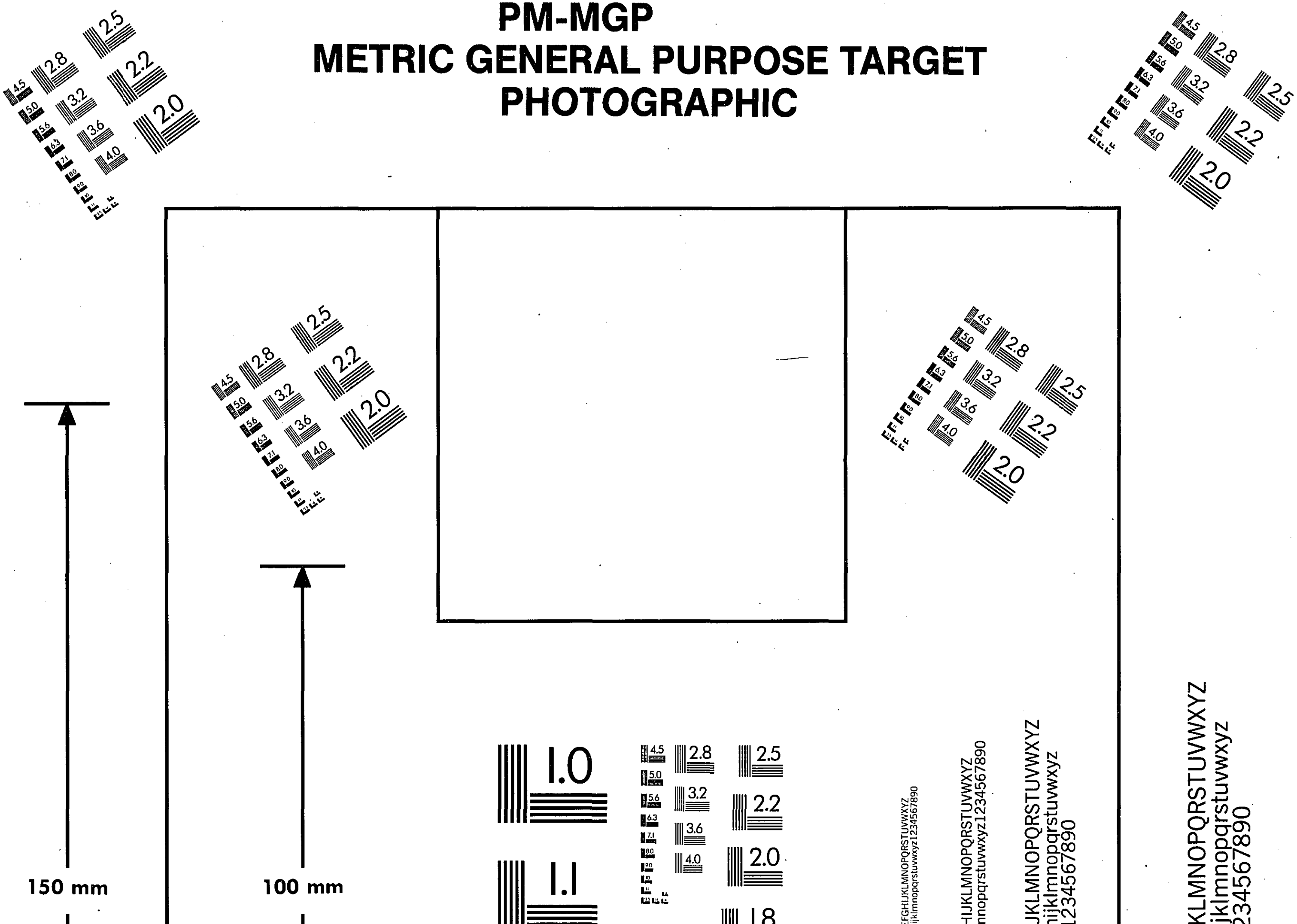


PRECISION℠ RESOLUTION TARGETS

A&P International
2715 Upper Afton Road, St. Paul, MN 55119-4760
612/738-9329 FAX 612/738-1496

PM-MGP
METRIC GENERAL PURPOSE TARGET
PHOTOGRAPHIC



7 (α) ποιητική (= ποίησις 268 d)

μέρος θεῖον | 7 μέρ. ἀνθρώπινον 7

αὐτοποιητικόν | 7 εἰδωλοποιϊκόν 7 = [7] μιμητική (235 b. c. d u. 265 a)
(εἰδωλουργική 266 d)

εἰκαστικόν | [7] 7 φανταστικόν 7

δι' ὀργάνον γιγνόμενον | ἄνευ ὀργ. γιγν. 7 = μίμησις

εἰδότων ἱστορικὴ μ. | ἀγνοούντων μ. 7 = δοξομιμητική

(τῆς δοξαστικῆς μιμητικόν 7)

ἁπλῆ, εὐήθης | 7 εἰρωνική 7

δημολογική | [7] 7 ἐναντιολογική (ἐναντιοποιολογική) 7
= σοφιστική

6. τέχνη διακριτική

ὅμοιον ἀφ' ὁμοίων ἀποχωρίζουσα | 6. καθαρ

περὶ τὸ σῶμα | 6. τ

νόσου = ἰατρική | αἴσχους = γυμναστική

ἀδικίας = τ

α bedeutet die Diäresen, mittelst der die Definition des ἀσπαλιευτής gefunden wird, die als παράδε
zur siebenten, 232 b — 236 c; 7. die Vollendung der siebenten, 264 c — 268 d.

Die dem Wort vorausgestellten Zahlen zeigen an, dass dasselbe in der Entwicklung der Diärese,
der ἀσπαλιευτική gehören.

Übersicht über die Begriffseinteilungen

τέχναι

5. 4. 3. 2.

6. τέχνη διακριτική 6.

ν ἀποχωρίζουσα | 6. καθαρτική 6.

περὶ τὸ σῶμα | 6. περὶ ψυχήν 6.

ή | αἴσχους = γυμναστική

ἀδικίας (= νόσου) = κολαστική | ἀγνοίας (= αἴσχους) 6 = διδασκαλική 6

δημιουργικαὶ διδασκαλίαι | παιδείας δ. 6 = παιδευτική 6

νουθετητική | 6 ἐλεγκτική = γένει γενναία σοφιστική

4. 3. (α) μεταβλητικόν 2 = 2 (223 b) ἀλλακτικόν

δωρητικόν 4. 3. 2. (α) ἀγοραστικόν 2

4 τῶν αὐτουργῶν, αὐτοπωλική = σοφιστική | 2 ἀλλοτρίων, μεταβλητική

3 καπηλική = σοφιστική | 2 ἐμπορική 2

σιτίων ἐμ. | 2 ψυχεμπορική 2

ἐπιδεικτική | 2 μαθημα

τεχνοπωλικόν | 2 ἀρε = σ in d sind érse καὶ λητι

den wird, die als παράδειγμα dient. Sie sind enthalten in 218e—221c. 1. bedeutet die erste Definition des σοφιστής, 221

ntwicklung der Diärese, nachgesetzte Zahlen, dass es in der zusammenfassenden Rekapitulation der Merkmale gebraucht i

e Begriffseinteilungen im Sophistes.

5. 4. 3. 2. 1. α κτητική α. [1]*) 2. 5 = 1 (223 b) οἰκειωτική

223 b) ἀλλακτικόν

ιστικόν 2

λοτρίων, μεταβλητική

ή | 2 ἐμπορική 2

τική

σιτίων ἐμ. | 2 ψυχεμπορική 2

ἐπιδεικτική | 2 μαθηματοπωλική

τεχνοπωλικόν | 2 ἀρετῆς
| = σοφιστική

in der Zusammenfassung sind die 2 letzten Glieder ersetzt durch: περὶ λόγους καὶ μαθήματα ἀρετῆς πωλητικόν (224 cd) . 2.

5 (α) ἀγωνιστικόν 5

ἁμιλλητική | 5 μαχητική 5

βιαστική | 5 ἀμφισβητητική 5

δικανική | 5 ἀντιλογική 5

εἰκῇ πραττομένη | 5 ἐριστική 5

χρηματοφθορική | 5 χρηματιστική 5
= ἀδολεσχική | = σοφιστική

*) [1] eingeklammert, weil das Wort κτητικῆς 223 b wahrscheinlich Glosse ist. s. u.

α. χειρωτικόν α.

2.

1. πεζοθηρική 1.

τῶν ἀγρίων | 1. ἡμεροθηρι

1. ἀνθρωποθη

βίαιος (πολεμική) | 1. π

1. ἰδιοθηρευτι

1. μισθαρνητικόν 1. | δω

ἡδυντική, | 1. ἐπαγγελ
κολακική | ἕνεκα τὰς
σθὸν δὲ νό
= σοφισ
In der Z
das letzte
νομισματο
χῆς, νέων
γιγνομένη

rste Definition des σοφιστής, 221 c — 223 b; 2. dessen zweite Definition, 223 c — 224 d; 3. 4. die dritte und vierte, 224 d — e; 5. d

lation der Merkmale gebraucht ist. Das eingeklammerte (α) bedeutet, dass die damit bezeichneten Glieder der Einteilung im I

.. τικόν α.

2. 1. α. θηρευτικόν α. 1.

1. πεζοθηρική 1. | α. ἐνυγροθηρική α.

.. ων ἀγρίων | 1. ἡμεροθηρική | ζώου πτηνοῦ = ὀρνιθευτική | ἐνύδρου α. = ἁλιευτική α.

1. ἀνθρωποθηρία 1. | ἑρκοθηρικόν | α. πληκτική α.

βίαιος (πολεμική) | 1. πιθανουργική | (νυκτερινόν) πυρευτική | (μεθημερινόν) α. ἀγκιστρευτική α.

1. ἰδιοθηρευτική 1. | δημοθηρευτική

1. μισθαρνητικόν 1. | δωροφορικόν = ἐρωτική | τριοδοντία (τὸ ἄνωθεν γιγνόμενον) | τὸ κάτωθεν ἄνω ἀνασπώμενον α. = ἀσπαλιευτική α.

ἡδυντική, κολακική | 1. ἐπαγγελλόμενον μὲν ὡς ἀρετῆς ἕνεκα τὰς ὁμιλίας ποιούμενον, μισθὸν δὲ νόμισμα πραττόμενον = σοφιστική
In der Zusammenfassung ist das letzte Glied ersetzt durch: νομισματοπωλικῆς δοξοπαιδευτικῆς, νέων πλουσίων καὶ ἐνδόξων γιγνομένη θήρα (223b) —1.

.. vierte, 224d—e; 5. die fünfte, 224e—226a; 6. die sechste, 226a—231c; [7] den ersten Ansatz

.. der der Einteilung im Musterbeispiel angegeben sind, obgleich sie nicht selbst zu den Merkmalen

Übersicht über die Begriffseinteilungen im Politikos.

Zur Feststellung des Begriffs der *ὑφαντική* führen folgende:

A 279 c ff.

τέχνη

ἕνεκα τοῦ ποιεῖν τι | *τοῦ μὴ πάσχειν· ἀμυντήρια*

ἀλεξιφάρμακα | *προβλήματα*

ὁπλίσματα | *φράγματα*

παραπετάσματα | *ἀλεξιτήρια*

στεγάσματα | *σκεπάσματα*

ὑποπετάσματα | *περικαλύμματα*

ὁλόσχιστα | *σύνθετα*

τρητά | *συνδετά*

νεύρινα | *τρίχινα*

κολλητά | *αὑτοῖς συνδετά*
= ἱμάτια

280 a *τέχνη ἱματουργική = ὑφαντική.* — 280 e *ἀμυντικὴ χειμώνων, ἐρεοῦ προβλήματος ἐργαστική, ὄνομα δὲ ὑφαντικὴ λεχθεῖσα.*

B 281 d ff.

τέχναι

συναίτιοι | *αἴτιαι*

κναφευτική | *ταλασιουργική*

διακριτική | *συγκριτική*

στρεπτικόν | *συμπλεκτικόν*

(στημονο — | *κροκονητική)* — *πλεκτικὴ κρόκης καὶ στήμονος*
= ὑφαντική (283 a).

Zur Definition des πολιτικός folgende:

A (258 e — 267 c)

ἐπιστήμη oder τέχνη

πρακτική | γνωστική

κριτική | ἐπιτακτική (= ἐπιστατική 292 b)

[1]) αὐτεπιτακτική | ἀλλότρια ἐπιτάττουσα [1])

ἀψύχων (οἷον ἀρχιτεκτονική) | ἐμψύχων ζωοτροφία

[2]) τιθασῶν | ἀγρίων [2])

[3]) (ἰδιο-) μονοτροφία | * ἀγελαιοτροφία (κοινοτροφική) [3]) →

μέρος

ὑγρο- | ξηροτροφικόν

πτηνῶν | πεζονομική

a

[4]) ἀκεράτων | κερασφόρων [4])

[5]) κοινογενῶν | ἰδιογενῶν [5])

διπόδων | τετραπόδων

[6]) (ὀρνίθων) | ἀνθρώπων· μέρος ἀνθρωπονομικόν, τὸ .. βασιλικὸν .. καὶ πολιτικόν

b

μέρος

δίπουν | τετράπουν

φιλόν· ἀνθρωπονομική (266 e) | πτεροφυές

Berichtigung: *)
(275 a — 276 e)

ἀψύχων | ἐμψύχων

τροφική | θεραπευτική

* ἀγελαιοκομική

θεία | ἀνθρωπίνη

διπόδων ζώων

βιαίων | ἑκουσίων

= τυραννική | = πολιτική

---

*) Die Berichtigung ist so zu verstehen, dass alle Gesichtspunkte, welche für die Einteilung der ἀγελαιοτροφία angewandt worden sind, in Anwendung bleiben sollen; nach 276 a soll, wie oben 264 d ff., geteilt werden πεζοῖς τε καὶ ἀπτῆσι καὶ ἀμίκτοις τε

---

[1]) Dieses Mittelglied fehlt bei der Wiederholung 292 c und 263 e.

[2]) Dieses Glied wird erst durch nachträgliche Berichtigung 263 e f. eingeschoben, darauf aber, 267 b, wieder weggelassen.

[3]) Sokrates versucht von hier aus durch eine letzte Teilung zur Definition zu kommen (362 e)

* ἀγελαιοτροφία ↑

ἀνθρώπων | θηρίων

[4]) Dieses Mittelglied fehlt bei der Wiederholung 276 a.

[5]) Die ἰδιογενεῖς heissen auch ἄμικτοι, 276 a. Neben

B (287 b — 305 d)

ἐπιστῆμαι oder τέχναι αἱ κατὰ πόλιν

- συναίτιοι
  - toten Besitz (a) πρωτογενὲς εἶδος b) ὄργανον c) ἀγγεῖον . . . f) θρέμμα παρέχουσα τέχνη
  - lebenden Besitz umfassend
  - ← * ἀγελαιοτροφική | ἡ περὶ δούλων κτῆσιν
- αἴτιαι — die Männer, denen eine solche τέχνη zukommt, sind jedenfalls
  - nicht δοῦλοι und ὑπηρέται
  - sondern ἄρχοντες und zwar
    - ἐπιστήμονες und zwar
      - nicht einer αὐτὴ πράττουσα τέχνη (wozu στρατηγία, δικαστική, ῥητορεία πείθουσα τὸ δίκαιον gehören)
      - sondern der τέχνη ἄρχουσα τῶν δυναμένων πράττειν.
    - nicht ἀνεπιστήμονες, γόητες, μιμηταί

καὶ ἀκεράτοις: dabei entsprechen die πεζά nicht der πεζονομική, sondern dem ξηροτροφικόν, die ἀπτῆνα der πεζονομική. Die δίποδα sollen natürlich auch, wie vorher, in ὄρνιθες und ἄνθρωποι geteilt bleiben, und erst an ἀνθρώπων ist das letzte Glied βιαίων | ἑκουσίων anzuhängen. Der ἀγελαιοκομική ist eine ἰδιοκομική als zweite Unterart der θεραπευτική zur Seite zu setzen. — Später ergiebt sich noch, 289 b, dass die ἀγελαιο τ ρ ο φ ι κ ή nur eine τέχνη συναίτιος τῶν κατὰ πόλιν ist. (Siehe *B*.)

den Merkmalen der κοινογονία und ἰδιογονία sind die Eigentümlichkeiten der Fussbildung τὸ σχιστὸν καὶ μῶνυξ 265 d erwähnt, sie kommen aber in der Einteilung nicht zum Ausdruck. Es scheint, da zuerst zwischen beiden die Wahl gelassen wird (πότερον οὖν βούλει τῷ σχιστῷ τε καὶ τῷ καλουμένῳ μώνυχι διαιρεῖν αὐτὴν ἢ τῇ κοινογονίᾳ τε καὶ ἰδιογονίᾳ;) als, ob nach Platons Vorstellung der U m f a n g des geteilten Begriffs von beiden inhaltlich verschiedenen Teilungen in derselben Weise betroffen würde; mit andern Worten, Platon scheint anzunehmen, nur unter verschiedenen Arten der μώνυχες komme thatsächlich κοινογονία, fruchtbare Begattung, vor.

[6]) Ich habe die ὄρνιθες in Klammern gesetzt, weil sie nur andeutungsweise bezeichnet sind. Es handelt sich aber nur um die Laufvögel; der Mehrzahl nach sind die Vögel schon ausgeschlossen als πτηνά.

Übersicht über die Gliederung des Philebos.

I. 1. Was ist das *ἀγαθόν*?
Ist es *ἡδονή* oder *φρόνησις*?

2. Behufs Untersuchung dieser Frage wird aufgefordert zur Prüfung der *ἡδονή* durch Betrachtung ihrer einzelnen Arten.

3. Logisches Bedenken hiegegen, betreffend das Verhältnis der Einheit zur Vielheit,
   a) näher bestimmt durch Einschränkung auf die gegenseitigen Beziehungen zwischen Begriffen sowie zwischen ihnen und den Sinnendingen;
   b) gehoben durch Hinweis auf die in jeder Aussage (jedem Urteil) thatsächlich vollzogene Unterscheidung und Beziehungssetzung;
   c) Verdeutlichung durch zwei Beispiele.

4. Erneuerte Aufforderung zur Einteilung der *ἡδονή* in ihre Arten.

5. Ausweichende Wendung mit Beantwortung der Ziffer 1 zweite Zeile gestellten Frage unter Beachtung anerkannter Merkmale des *ἀγαθόν*: weder *ἡδονή* noch *φρόνησις* kann mit jenem sich decken.

II. Neue Frage: ob *ἡδονή* oder *φρόνησις* näher mit dem *ἀγαθόν* verwandt?

6. Logische Vorerörterung durch Unterscheidung von vier Klassen des Wirklichen:
   a) *ἄπειρον*,
   b) *πέρας*,
   c) *μικτόν* oder *κοινόν*,
   d) *αἰτία*.

7. Einreihung der ἡδονή in die Klasse des ἄπειρον und der φρόνησις in die Klasse der αἰτία.
(8—12) Genauere Untersuchung der ἡδονή:
8. Entstehung der sinnlichen Lust bedingt durch körperliches Unlustgefühl (vgl. 9 c Nachtrag);
das in Erwartung der Wiedererneuerung solcher Lust bestehende Gefühl;
der Zustand der Gefühllosigkeit (vgl. 9 c).
Schärfere Analyse des vorher bezeichneten Zustands der Erwartung und seiner psychischen Grundlagen: μνήμη und αἴσθησις. — ἀνάμνησις. — ἐπιθυμία. — Mögliche Mischung von Lust- und Unlustgefühlen in jenem Zustand.
9. Versuch der Unterscheidung wahrer und falscher Lust: die falsche könnte wohl wirklich sein, müsste dann aber entweder
   a) ein falsches theoretisches Urteil zu ihrer Voraussetzung haben (— das zunächst durch verschränkte Beziehungen im Zusammenwirken von μνήμη und αἴσθησις entstehende falsche Urteil gewinnt durch Phantasiethätigkeit Ausdehnung auf die Erwartungen der Zukunft und wird namentlich hiedurch eine Quelle falscher Lust, auf die alle als schlecht oder schimpflich bezeichnete zurückzuführen ist —) oder
   b) mit kontrastierenden Gefühlen verglichen hinsichtlich ihrer Gradabschätzung durch den Einfluss der Zeit verwirrt sein;
   c) ferner könnte man den Zustand der Schmerzlosigkeit, den manche als Lust ausgeben, als falsche Lust bezeichnen.
   [Nachtrag zu der oben, Ziffer 8, gegebenen Erklärung von der Entstehung der Lust.]
10. Die aus Lust und Schmerz gemischten Gefühle
   a) rein sinnlicher Art (Beispiel: ψώρα),
   b) sinnlich-geistiger Art,

c) rein geistiger Art (Beispiel: das Komische und die Regung des φϑόνος als Grundlage davon).

11. Die reinen, ungemischten Lustgefühle: Eben sie sind zugleich die wahren und fallen nicht wirklich in die Klasse des ἄπειρον (Zurückbeziehung auf Ziffer 7 und 9).
12. Ergänzende Bemerkungen über die ἡδονή im allgemeinen:
    a) Auch in der von anderen Philosophen gegebenen Erklärung der Lust als γένεσις liegt die Erkenntnis ihrer Verschiedenheit von dem ἀγαϑόν,
    b) Widersinnigkeiten, die aus der Gleichsetzung von Lust und Gut folgen.
13. Genauere Untersuchung der φρόνησις:
    Zwei Hauptarten der ἐπιστῆμαι. — Reine (philosophische) und angewandte Mathematik — Dialektik — Naturwissenschaft.
14. Rückblick und nochmalige Betonung der II. zu Beginn aufgeworfenen Streitfrage.

III. 15. Anbahnung der Entscheidung durch Herstellung der Mischung, die den Zustand voller Befriedigung im menschlichen Leben ausmacht.

16. Die drei konstituierenden Merkmale des ἀγαϑόν (vgl. I, 1 erste Zeile).
    Stufenfolge der Güter.
    Endurteil: die φρόνησις hat den Vortritt vor der ἡδονή (vgl. II. zu Beginn).

Register.

*) Der Nachweis für den Gesprächsleiter des Dialogs, dessen Name immer vorausgestellt ist, beschränkt sich auf wenige Stellen, denen dann allemal u. s. w. angehängt ist; im übrigen sind die Stellen alle aufgenommen.

---

*) Der Strich — bezeichnet die Grenze der eigenartigen Einleitung.

Störende Druckfehler.

S. 71, 31 steht ποτέ anstatt πώποτε.
S. 130, 17 „ Natur „ Vernunft.
S. 132, 33 „ je „ ja.
S. 139, 18 ist (vor πάσης zu tilgen.

Störende Druckfehler.

S. 71, 31 steht ποτέ anstatt πώποτε.
S. 130, 17 „ Natur „ Vernunft.
S. 132, 33 „ je „ ja.
S. 139, 18 ist (vor πάσης zu tilgen.

Ritter
Platon's
dialoge.

208912

Ag 23 '46	S. Watson
Ag 29	Juarez chung
My 17 '47	Newton
D - 9 '47	[illegible]
	H. S. SCHULTZ
JAN 11 19[illegible]	Fac Wb 405
JUL 19 1968	H. S. SCHULTZ
	Fac Wb 405

Volum

lume 2

PLATONS DIALOGE.

INHALTSDARSTELLUNGEN

II. DER SCHRIFTEN DES REIFEN MANNESALTERS.

1. TEIL: DER STAAT

VON

CONSTANTIN RITTER.

//

STUTTGART.
DRUCK UND VERLAG VON W. KOHLHAMMER.
1909.

PLATONS STAAT.

DARSTELLUNG DES INHALTS

VON

CONSTANTIN RITTER.

STUTTGART.
DRUCK UND VERLAG VON W. KOHLHAMMER
1909.

Vorwort.

Den früher gegebenen Darstellungen des Inhalts anderer Dialoge Platons und der Gesetze lasse ich hier eine Darstellung seines berühmtesten und eigenartigsten Werkes folgen: des Staates. Sie ist mit derselben eingehenden Genauigkeit ausgearbeitet wie jene früheren Veröffentlichungen und verfolgt denselben Zweck: ich möchte damit die halb vergessenen Gedanken Platons in möglichst weite Kreise tragen, indem ich nichts Wesentliches davon unterdrücke, ihnen aber eine Fassung gebe, in der sie bequemer übersehen und leichter verstanden werden können, als wenn ich sie einfach in deutscher Übersetzung darböte; und ich denke dabei namentlich an Leser, die mit der griechischen Philosophie nicht schon vorher vertraut sind. Freilich wünsche ich, dass das Buch auch von Fachgelehrten beachtet und benützt werde; mit Rücksicht darauf sind fortlaufend die Seitenzahlen der Ausgabe von Stephanus angegeben, mit deren Hilfe es möglich ist, binnen weniger Minuten den griechischen Wortlaut jedes einzelnen Gedankens zur Nachprüfung heranzuziehen. Schon um dieses Vorteils willen empfahl es sich, die Gedankenfolge des Originals mit all den Verschlingungen des Gesprächs beizubehalten; doch der hauptsächliche Grund dafür, der mich auch sonst zu diesem Verfahren bestimmt hat, ist, dass ich mich scheute, den ganzen Reiz der wunderbaren Formgebung des Meisters der dialogischen Kunst zu zerstören. Indes habe ich dem naturgemässen Verlangen nach systematischer Ord-

nung (das nach Platons Absicht der Leser seines Textes durch eigene Arbeit sich befriedigen soll) der Bequemlichkeit zulieb wieder Rechnung getragen mit Beigabe eines ausführlichen Registers: seine Stichworte mögen auch dem Eilfertigen dienlich sein, der nur rasch einigen für ihn vorwiegend wichtigen Inhalt erraffen möchte. Freundliche Beurteiler meiner früheren ähnlichen Arbeiten haben anerkannt, dass man schon an diesen Zusammenstellungen des Registers „in Kürze einen zuverlässigen Abriss der besprochenen Dialoge“ habe und dass sie „zum Teil eine systematische Darstellung der platonischen Philosophie ersetzen“. Dieses Lob war ich beflissen, mir bezüglich des philosophischen Gehaltes der Politeia aufs neue zu verdienen.

Ich verkenne nicht, dass da und dort die Richtigkeit meiner Widergabe der platonischen Gedanken anfechtbar ist. Es liess sich das nicht vermeiden; denn gerade an den schwierigsten Stellen musste schon die Darstellung oft Auslegung sein und das Register sollte dann die Durchführung meiner persönlichen Auffassung vollenden und womöglich auch ihre Begründung andeuten. Wo ich mir kleine erläuternde Beisätze erlaubt habe, sind diese gewissenhaft gekennzeichnet durch eckige Klammern [ ]. Mehrfach habe ich durch Anmerkungen auf die Möglichkeit einer abweichenden Auslegung des Textes besonders aufmerksam gemacht. Manches was nicht ganz deutlich ist, wird durch Vergleichung mit meinen anderen Inhaltsdarstellungen vollends aufzuhellen sein. Wer zu dem Vorliegenden noch Ergänzungen wünscht, den darf ich darauf verweisen, dass ein Aufsatz über Platons Anschauungen vom Staat demnächst im Philologus zum Abdruck kommen soll und dass ich ausserdem glaube, eine Gesamtdarstellung der Platonischen Philosophie recht bald vorlegen zu können.

Tübingen, 3. November 1908.

C. Ritter.

I.

*Im Begriff mit Glaukon vom Fest der thrakischen Göttin Bendis aus dem Peiraieus zurückzukehren, ist Sokrates von Polemarchos, den Adeimantos, Glaukons Bruder, schon begleitet, in sein Haus eingeladen worden. Sie treffen dort die beiden Brüder des Polemarchos, Lysias** und Euthydemos und ihren hochbetagten Vater Kephalos; dazu verschiedene Gäste, worunter Thrasymachos von Chalkedon ist. K e p h a l o s begrüsst den Sokrates mit besonderer Freundlichkeit und drückt sein Bedauern aus, dass er ihn nicht häufiger sehe. Denn je mehr ihm die Quelle der körperlichen Genüsse versiege, desto mehr nehme bei ihm das Verlangen nach geistiger Anregung zu. Sokrates seinerseits versichert, dass er sich mit alten Leuten stets besonders gern unterhalte, um von ihrer Erfahrung zu lernen, und frägt den Kephalos, wie e r denn das Greisenalter beurteile, ob als lästig oder leicht zu tragen. Die meisten seiner Altersgenossen, erwidert Kephalos, klagen sehr über die Beschwerlichkeiten und Entbehrungen des Alters, auch über die Zurücksetzung, die es zu leiden habe: doch nach seiner eigenen Ansicht mit Unrecht. Er selbst sei ganz mit Sophokles einverstanden, den er einmal das Aufhören der Liebeswallungen als Erlösung von der Herrschaft eines wilden Tyrannen habe

---

* Sokrates erzählt — man weiss nicht wem — von Erlebnissen des vorausgehenden Tages (χθὲς). Der Inhalt seines Berichts ist folgender:

** es ist der bekannte Redner.

preisen hören. Nicht das Alter sei schuld an dem, was man ihm gemeinhin vorwerfe, sondern die eigene Sinnesart der Menschen, die es so lästig finden. Sokrates erinnert daran, dass die Leute den Reichtum des Kephalos als den Grund bezeichnen werden, warum dieser in das gewöhnliche Urteil nicht einstimme, nicht seinen Charakter. Aber er lässt sich nicht irre machen: es falle ihm da die Antwort ein, die Themistokles dem neidischen Seriphier gegeben, dass allerdings er selbst als Bürger von Seriphos wohl nicht zu Einfluss gekommen wäre, aber eben so wenig jener als Bürger von Athen. Gewiss bringe ein reicher Besitz manche Annehmlichkeit und Behaglichkeit mit sich, die der Arme, auch wenn er tüchtig sei, im Alter schwer vermisse. Aber entscheidend seien die äusseren Verhältnisse doch nicht. Sokrates bemerkt wieder, der unbefangenen Art, mit der Kephalos von seinem Reichtum rede, merke man es an, er habe ihn nicht selbst erst begründen müssen, sondern als ererbtes Gut überkommen. Wer sich selbst habe um den Erwerb schwer mühen müssen, der schätze in dem Besitz nicht bloss das Mittel zur Bestreitung des Lebensunterhalts, sondern zugleich sein eigenes Werk. Übrigens möchte er gerne hören, was Kephalos als den grössten Vorzug ansehe, den der Reichtum gewähre. Es sei der, meint Kephalos, dass der Reiche niemals gezwungen sei, einen andern zu hintergehen oder zu übervorteilen, so dass er am Ende seines Lebens, wo auch den Ungläubigen und Gleichgültigen die Gedanken an das Jenseits beschäftigen und leicht beunruhigen, getrost dem Tod entgegensehen könne, da er niemand, keinem Menschen und keinem Gott, etwas schuldig geblieben. — Sokrates lobt diese Lebensanschauung, stellt aber die Frage, ob denn die Rechtschaffenheit, die *δικαιοσύνη* [deren Bewusstsein Kephalos hiermit als so beruhigend bezeichnet habe], schlechtweg in der Ehrlichkeit und Redlichkeit bestehe und es nicht vielmehr nach Umständen ihr zuwider sei, Empfangenes zurückzuerstatten und die Wahrheit zu sagen, wenn man es nämlich z. B. mit einem Verrückten zu tun habe.

Polemarchos mischt sich ins Gespräch, indem er zur Verteidigung dieser Auffassung der *δικαιοσύνη* sich auf einen Spruch des Simonides beruft, wonach die Gerechtigkeit verlange, jedem zu geben, was man ihm schuldig ist (*τὰ ὀφειλόμενα ἑκάστῳ ἀποδιδόναι*). Und Kephalos zieht sich zurück, ein Opfer zu vollbringen, das eben vorbereitet worden ist, indem er seinem Sohn das Wort für sich überträgt.

Sokrates bemerkt, Simonides als weiser und gottbegnadeter (*θεῖος*) Mann werde ja wohl recht haben; nur verstehe er den Sinn seiner Worte nicht ohne weiteres. So drängt er den Polemarchos zu der Auslegung, das Schuldige sei das Geziemende (*ὀφειλόμενον = προςῆκον*) und dieses bestehe darin, dass man seinen Freunden unter allen Umständen Gutes und Nützliches erweise, den Feinden dagegen Übles zufüge und schade. Dann weist er darauf hin, dass eine Kunst (*τέχνη*), wie die des Arztes oder Kochs, innerhalb ihres bestimmten Gebiets eben den Leuten das Schuldige und Geziemende erweise, und zeigt, dass das Wohltaten erweisen und Übel zufügen (*εὖ* und *καλῶς ποιεῖν*) je nach den besonderen Verhältnissen, in denen sich unsere Freunde oder Feinde befinden, auch stets eine besondere Kunst erheische, z. B. wieder etwa die Heilkunst, oder die Steuermannskunst. So müsste wohl auch die *δικαιοσύνη* eine Kunst sein, die auf bestimmtem Gebiet oder bei bestimmten Anlässen den Freunden sich nützlich, den Feinden schädlich betätigte. Es fragt sich, was ist dieses Gebiet? Polemarchos will als solches das Gebiet der Kriegführung bezeichnen (das *προσπολεμεῖν* und *συμμαχεῖν*). Dann wäre aber die Gerechtigkeit unnütz im Frieden, so wie die Steuermannskunst auf dem Lande. Und will man ihr auch im Frieden Bedeutung zuerkennen, so muss man wieder fragen: unter welchen bestimmten Verhältnissen sie solche habe. „Im Geschäftsverkehr“ (*πρὸς τὰ ξυμβόλαια*) meint Glaukon zunächst. Aber da zeigt sich wieder, dass je nach der Art des Geschäfts immer eine besondere Sachkenntnis notwendig ist, um dem Freund nützen oder Schaden von ihm abhalten, dem Feind solchen zufügen zu können.

Und so scheint die *δικαιοσύνη* höchstens etwa nützlich, wo es sich gar nicht um den Gebrauch eines Gegenstands, um die Anwendung eines Besitzes handelt, sondern nur um die sichere Aufbewahrung von Gütern, die man eben im Augenblick nicht braucht. Indes, wenn zur Bewahrung einer Sache derjenige am geeignetsten ist, der dieselbe andern zu entwenden versteht, so scheint der Gerechte zugleich der gewandte Dieb (*δεινὸς κλέπτειν*) zu sein, wie ja Homer in der Tat mit sichtlicher Vorliebe des Autolykos gedenkt, der sich auszeichnete vor allen *κλεπτοσύνῃ θ᾽ ὅρκῳ τε.*

Polemarchos ist ganz verwirrt durch solche Folgerungen. Trotzdem will er festhalten an der Definition, die *δικαιοσύνη* bestehe darin, den Freunden zu nützen und die Feinde zu schädigen. Sokrates fordert jetzt Erklärung der Worte Freund und Feind (*φίλοι* und *ἐχθροί*). Jedenfalls dürfte man unter Freunden nur diejenigen verstehen, welche nicht bloss gut *scheinen* und deshalb tatsächlich geliebt werden, sondern welche wirklich auch gut *sind*; und entsprechend unter Feinden nur die, welche schlecht scheinen und sind. Denn sonst ergäbe sich in Fällen unrichtiger Beurteilung, vor der die Menschen nicht gesichert sind, als Forderung der Gerechtigkeit: man müsse denen die Recht tun Unrecht zufügen; oder wenn man einfach die tatsächlich Guten als Freunde, die tatsächlich Schlechten als Feinde bezeichnen wollte, so wäre es gerecht, Leuten, die man für seine Freunde hält, Böses zu tun, sofern sie eben schlecht sind. Übrigens selbst bei der damit festgestellten Bedeutung von Freund und Feind kann man sich noch nicht beruhigen. Das Schädigen müsste ja immer darin bestehen, dass man etwas schlechter macht und seine Tüchtigkeit (*ἀρετή*) verringert. Die *δικαιοσύνη* ist eben menschliche Tüchtigkeit. Also bestände die Schädigung anderer Menschen darin, dass man sie ungerechter (*ἀδικωτέρους*) machte. Unmöglich kann dies aber ein Werk der *δικαιοσύνη* oder ihre Forderung sein; überhaupt kann keine Tüchtigkeit die vorher Guten schlecht machen, so wenig wie z. B. die Bildung (*μουσική*) die Menschen ungebildet machen oder die Hitze einen Gegen-

stand abkühlen kann. Schaden zufügen, wem es immer wäre, kann nur der Ungerechte. Und wer also die Pflicht und Schuldigkeit des Menschen (*τὰ ὀφειλόμενα ἀποδιδόναι*) so bestimmt, dass sie verlange, den Feinden Schaden zu tun und nur den Freunden zu nützen, der ist kein weiser Mann. So kann also Simonides seinen Satz nicht verstanden haben und eben so wenig kann jene Lehre etwa von Bias oder Pittakos ausgegangen sein; dagegen dürfte sie etwa den Periander oder Perdikkas oder Xerxes oder Ismenias von Theben oder sonst einen, der auf seine Macht und sein Geld sich etwas einbildete, zum Urheber haben. — Der Versuch einer Erklärung der *δικαιοσύνη* ist wieder missglückt. Worin besteht sie denn nun?

(c. X.) Jetzt bricht Thrasymachos los, der längst nur mit Mühe von den neben ihm Sitzenden zurückgehalten worden war, die keine Störung zulassen wollten. „Was ist das für ein dummes Geschwätz da, in das ihr längst verwickelt seid? (*τίς ὑμᾶς πάλαι φλυαρία ἔχει;*) Fragen stellen und die Antwortenden verwirren, wie es Sokrates beliebe, das sei leicht. Er solle doch endlich einmal selbst mit seiner Antwort herausrücken und sagen, was das Gerechte sei. Nur solle er nicht mit Erklärungen daher kommen wie, es sei das Pflichtgemässe (*δέον*) oder Nützliche (*ὠφέλιμον*) oder Förderliche (*λυσιτελοῦν*) oder Gewinnbringende (*κερδαλέον*) oder Vorteilhafte (*ξυμφέρον*): denn derlei unklares Weibergeschwätz würde er allerdings abweisen. Sokrates entschuldigt sich sehr demütig über seine und Glaukons Ungeschicklichkeit und bittet höflich, der gewandte Thrasymachos möge sich ihrer doch erbarmen. Dadurch veranlasst er diesen zu einigen höhnischen Bemerkungen über die bekannte *εἰρωνεία* (Ironie) des Sokrates, die eben darin bestehe, dass dieser selbst nie mit der Sprache sich herausgetraue. Als einen solchen hinterhaltigen Gesellen habe er ihn ja den andern zum voraus schon gekennzeichnet. Das sei für ihn freilich sehr leicht gewesen, meint Sokrates wieder. Denn in seiner Weisheit habe er wohl erkannt, dass mit dem Verbot aller naheliegenden Antworten auf die Frage

nach dem gesuchten Begriff jedermann Schweigen geboten sei. — Wie? sagt Thrasymachos; es werde ihm doch nicht einfallen, im Ernst eine der von ihm abgelehnten Antworten zu geben. Vielleicht doch, meint Sokrates; doch müsste er sich die Sache noch etwas überlegen. — Stolz erklärt sich nun Thrasymachos bereit, selbst eine Antwort zu geben, die noch frei sei und besser als jede der abgewiesenen; aber natürlich — wirft er ein — Sokrates wolle ja nichts anderes, als diese *umsonst* von ihm hören, statt den gebührenden Lohn für seine Belehrung zu bezahlen. Endlich — als die anderen Bezahlung anstatt seiner anbieten und Sokrates seinerseits ihm Dankbarkeit und lobende Empfehlung zusichert, an der er es nie fehlen lasse, wenn er etwas gelernt habe, lässt er sich hören: So vernimm denn: *gerecht* ist nichts anderes als *was vorteilhaft ist für den Überlegenen.* (*Ἄκουε δή· φημὶ γὰρ ἐγὼ εἶναι τὸ δίκαιον οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸ τοῦ κρείττονος ξυμφέρον.*)

Mit seinem Lob meint Sokrates nun allerdings noch zurückhalten zu müssen, bis er den Satz auch verstehe. Es falle ihm zunächst der Ringer Pulydamas ein, den er als überlegen anerkenne und der Ochsenfleisch als vorteilhaft für seinen Körper bezeichnen dürfte, woraus dann zu folgen scheine, dass auch die Gerechtigkeit von ihm verlange solches zu essen. Thrasymachos will sich solche albernen Bemerkungen verbitten. Er erklärt jetzt seinen Begriff des Überlegenen näher als den der herrschenden Macht im Staate. *Der Machthaber bestimme* durch Gesetze *was gerecht sei* und diese Bestimmungen treffe er *mit Rücksicht auf seinen eigenen Vorteil.* (339a.) Dass das Gerechte zu erklären sei durch das Vorteilhafte, von dem Thrasymachos vorher nichts hören wollte, darüber bekennt sich *Sokrates* mit diesem ganz einverstanden. Nur scheine der Beisatz fragwürdig, auf den er sich so viel einbilde. Zu den Forderungen der durch Satzung des Machthabers bestimmten Gerechtigkeit gehört jedenfalls der Gehorsam des Untertanen. Da aber die Machthaber als Menschen *dem Irrtum unterworfen* sind, werden sie manches vorschreiben, was ihnen nicht zum Nutzen, sondern zum Schaden ausschlägt.

Für die Untertanen ist es trotzdem gerecht, die Vorschrift zu erfüllen und somit auch gegen den Vorteil des Machthabers zu handeln. — Polemachos fällt mit dem Ausdruck lebhafter Zustimmung ein. Kleitophon dagegen stellt sich auf die Seite des Thrasymachos, indem er behauptet, nur eben was dem Herrschenden vorteilhaft d ü n k e, sei von jenem als gerecht hingestellt worden; darauf ob es wirklich vorteilhaft s e i, komme es gar nicht an. Das kann nun Thrasymachos selber, von Sokrates nach seiner Meinung befragt, seinem Verteidiger nicht zugestehen. Er beschwert sich aber über die Wortfuchsereien des Sokrates (*συκοφάντης γὰρ εἶ ἐν τοῖς λόγοις — ἀκριβολογεῖ*) und behauptet: selbstverständlich denke er, wenn er von dem Überlegenen rede, nur an einen Machthaber, der eben mit seinen gesetzlichen Verfügungen d a s R i c h t i g e treffe; sofern einer Fehler mache aus Mangel an Einsicht (*ἐπιλιπούσης τῆς ἐπιστήμης*), verdiene er, genau gesprochen, (*κατὰ τὸν ἀκριβῆ λόγον*) gar keinen Titel, der ihn als Sachverständigen oder als Ausübenden einer Kunst, wie der des Arztes oder Grammatikers oder auch des Herrschenden (*ἄρχων*) bezeichnete. Die nachlässige Redeweise sei freilich, der Arzt habe einen Fehler gemacht, der Rechenmeister sich verrechnet (wenn Männern in einem gewissen Punkt ein Verstoss begegnet sei, die damit sich eben hierin als der ärztlichen Kunst oder Rechenkunst ermangelnd gezeigt haben). Bei Beachtung dieser Erklärung werde Sokrates vergeblich seine hinterhaltige Kunst an der von ihm aufgestellten Definition versuchen.

(c. XV) S o k r a t e s begegnet diesem heftigen Ausfall wieder mit ruhiger Ironie: „glaubst du, ich sei so toll, daß ich einem Löwen die Mähne scheeren wollte* oder den Thrasymachos übertölpeln?“ Dann stellt er im strengsten Sinn (nach dem *ἀκριβὴς λόγος*) die Definition des Arztes fest, wonach dieser nichts anderes ist als ein Pfleger der Kranken (*καμνόντων θεραπευτής*) und des Steuermanns, als eines

* ὥςτε ξυρεῖν ἐπιχειρεῖν λέοντα: offenbar volkstümliches Bild eines tollkühnen Wagnisses.

Menschen, der sich auf die Führung des Schiffes versteht und deshalb auch den Befehl auf dem Schiff hat (*ἄρχων ναυτῶν*). Die *τέχνη* (Kunst), die jeden von ihnen zu dem macht, was er ist, hat die Aufgabe, das für bestimmte Verhältnisse Nützliche ausfindig zu machen und durchzusetzen (341 d: *τὸ ξυμφέρον ἑκάστῳ ζητεῖν τε καὶ ἐκπορίζειν*). Für sich sucht sie dabei nichts zu erreichen; denn sie ist in sich vollgenügend und kann sich, sofern sie eben *τέχνη* ist (*ὀρθὴ οὖσα*, d. h. eben nach dem *ἀκριβὴς λόγος*) nicht in schlimmem und verbesserungsbedürftigem Zustand befinden, wie z. B. der Körper, der als solcher gesund oder krank sein kann; oder das Auge, dem seine *ἀρετή*, die Sehkraft, mangeln kann. Was die Kunst erstrebt, das ist Vorteil für die Menschen oder Tiere oder Sachen, die ihrer Aufsicht und Pflege anvertraut sind. Also nicht der Vorteil des Überlegenen, Herrschenden ist für sie Gesetz und Recht — das wäre ja ihr eigener Vorteil, um den sie sich nichts zu kümmern braucht —, sondern vielmehr der Vorteil des Beherrschten, ihr Unterworfenen. Auch der Mensch, der eine Kunst übt, der *ἰατρός* z. B., sucht — *καθ᾽ ὅσον ἰατρός* — nicht seinen Vorteil: das tut er nur etwa nebenbei, wenn er zufällig zugleich Geschäftsmann (*χρηματιστής*) ist —, sondern den Vorteil der ihm anbefohlenen Kranken.

Mit Mühe hat sich Thrasymachos durch die sicher ihrem Ziele zustrebenden Fragen des Sokrates so weit bringen lassen, alles das ausdrücklich zuzugestehen. Jetzt fängt er an wieder zu schelten und zu höhnen: Sokrates solle doch heim gehen zu seiner Amme und solle sich von ihr seinen Stockschnupfen heilen lassen*, damit er die einfachsten Dinge nicht stumpfsinnig übersehe. Dann werde er erkennen, wie die Hirten darauf aus seien, ihre Herde fett zu machen nur um des Nutzens willen, den ihre Herren und sie selbst daraus ziehen. Die Machthaber eines Staates aber, *οἳ ὡς ἀληθῶς*

---

* eigentlich noch derber: seine Rotznase putzen. (σὲ κορυζῶντα περιορᾷ καὶ οὐκ ἀπομύττει δεόμενον.)

ἄρχουσιν, behandeln ihre Untertanen genau als wenn sie ihr Herdenvieh wären; und es bleibe dabei, was er über das δίκαιον (das Gerechte) und sein Gegenteil gesagt. Die ἀδικία (Ungerechtigkeit) verschaffe Macht und Herrschaft über die einfältigen Leute, die sich dazu zwingen lassen, den Befehlen des Überlegenen zu folgen und so, gerecht lebend, ihn glücklich zu machen, wobei sie selbst unglücklich bleiben. Durchweg, in allen Lebensverhältnissen sei der Ungerechte dem Gerechten gegenüber im Vorteil. Lasten lasse er jenen allein tragen und einen Gewinn nehme er für sich allein in Anspruch. Und wenn allerdings einzelne ungerechte und gewalttätige Handlungen in den Strafen, die man ihnen zur Busse bestimmen könne, schlimme Folgen nach sich ziehen und mit entehrenden Namen belegt werden, so sei jedenfalls der Mensch, dem es gelinge, alle Ungerechtigkeit zumal in höchster Steigerung zu üben und als Gewaltherrscher über alles göttliche und menschliche Recht sich hinwegzusetzen, Gegenstand der allgemeinen Bewunderung und des allgemeinen Neides. Damit werde klar, dass die Menschen die Ungerechtigkeit nur darum tadeln, weil sie fürchten, sie selbst an sich dulden zu müssen, nicht darum, dass sie selbst sie nicht gern ausüben möchten. In der Tat sei die Ungerechtigkeit nicht nur stärker, sondern auch vornehmer und menschenwürdiger (δεσποτικώτερον, ἐλευθεριώτερον) als die Gerechtigkeit, die eben — wie schon mehrmals gesagt — den Vorteil des fremden Herrn zu ihrem Gesetz habe.

(c. XVII.) Nach dieser Effektrede will sich der Sophist entfernen. Aber er wird nicht losgelassen. Die Frage sei zu wichtig, da doch wirklich von ihrer Lösung die Einrichtung des ganzen Menschenlebens und Glück oder Unglück jedes einzelnen abhänge. Überzeugt, sagt Sokrates, sei er noch keineswegs davon, dass Ungerechtigkeit dem Menschen mehr Gewinn bringe als Gerechtigkeit. Und auch wohl andere halten noch mit ihm fest an der Ansicht, Rechttun sei dem Unrechttun vorzuziehen. Thrasymachos meint, handgreiflicher als er seine Behauptung erwiesen, lasse sich überhaupt nichts beweisen. Aber Sokrates

zeigt nun, dass leider dem vorgetragenen Beweise **einige logische Fehler** anhaften. Der Hirte, von dem Thrasymachos gesprochen, sei nebenbei Geschäftsmann und nach dieser nebensächlichen, zur Hirtenkunst nur zufällig hinzukommenden Tätigkeit habe er ihn geschildert. Für die Machthaber in den Staaten, von denen Thrasymachos gesprochen, sei bezeichnend, dass sie freiwillig ihre Herrschaft führen. — „Selbstverständlich tun sie das freiwillig", bemerkt Thrasymachos. – Keineswegs! vielmehr im Widerspruch zu dem, was man nach den vorher zugestandenen Sätzen erwarten sollte. Auch übernimmt ja die anderen Herrschaftsämter (*ἀρχαί*) niemand ohne besonderen Lohn, weil sie eben, als solche, ihren Inhabern keinen eigenen Nutzen bringen. Jede Kunst (*τέχνη*) ist von einer anderen dadurch verschieden, dass sie ihre besondere Wirkungsweise (*δύναμις*) hat und einen Erfolg (*ὠφέλεια*) besonderer Art herbeiführt. Die Gesundheit und die glückliche Überfahrt über See (*σωτηρία τοῦ πλεῖν*) kann nicht Wirkung einer und derselben Kunst sein; und wenn jemand auf der Seefahrt auch eine Kräftigung seiner Gesundheit erfährt, so geschieht das doch nicht durch die Steuermannskunst, die ihn nur eben vor dem Ertrinken bewahrt. Ebenso, wenn ein Arzt für die Behandlung eines Patienten sich bezahlen lässt, so findet er seinen Gewinn nicht durch die Heilkunst, sondern durch die Verdingungskunst (*μισθωτική*), auf die er sich nebenbei auch versteht. Und wenn die Fachleute alle, die verschiedene Künste üben, von denen jede ihren besonderen Nutzerfolg hat, für sich einen gleichen und gemeinsamen Nutzerfolg erzielen, so ist klar, dass sie nebenbei alle etwas Gemeinsames betreiben, nämlich eben die Verdingungskunst (*μισθωτικὴ τέχνη*). Und so bleibt es dabei, dass keine Kunst und kein Herrschaftsamt schafft, was ihnen selbst, sondern eben was denen nützlich ist, über die sie die Herrschaft führen, indem sie jener, der ihnen Unterworfenen, Vorteil im Auge haben. Diejenigen nun, die zur Herrschaft bereitwillig sich herzudrängen, haben eben die Absicht, nebenbei auch dort ihren Lohn zu holen oder einer Strafe damit zu entgehen;

das letztere gilt (wie Sokrates auf Glaukons Frage noch beifügt) für die Guten. Diese, die weder Geldgier noch Ehrsucht verlocken kann, entschliessen sich zur Übernahme des Herrscheramts nur aus Furcht vor der Schädigung, die sie darin sehen, von Schlechteren sich beherrschen zu lassen. Gäbe es einen Staat von lauter guten Menschen, so würde dort nicht die Führung der Herrschaft, sondern vielmehr die Freiheit von den Lasten des Herrschers das allgemein begehrte Ziel sein. Demnach kann die Antwort, die Thrasymachos auf die Frage nach der Bedeutung des *δίκαιον* gegeben hat, nicht als richtig anerkannt werden. Diese Frage soll aber einstweilen auf sich beruhen. Sie tritt zurück hinter der eindrucksvollen Behauptung vom glücklichen Leben des Ungerechten.

Was diese betrifft, so könnte zwar mit gleichem Aufwand von Rhetorik, wie ihn Thrasymachos gemacht hat, auch das Glück des Gerechten gepriesen werden. Aber mit dergleichen Reden und Gegenreden wäre die Sache nicht entschieden. Richtiger sei es, gemeinsam zu prüfen, was vorgebracht werden könne. (c. XX.) Thrasymachos will dieser Prüfung, die zunächst darauf ausgeht, die Wörter *δικαιοσύνη* und *ἀδικία* (Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit) in Beziehung zu den Begriffen der *ἀρετή* und *κακία* (Tüchtigkeit und Untüchtigkeit) zu bringen, durch Seitenwendungen ausweichen und sich bei keiner schlichten Erklärung fassen lassen. Doch muss er als Sinn seiner Behauptungen anerkennen, dass er die *ἀδικία* dem Menschen als *ἀρετή* und *σοφία* (Tüchtigkeit und Weisheit) anrechne, die *δικαιοσύνη* als deren Gegenteil. Der Ungerechte nun will in allen Dingen und vor jedermann etwas für sich voraushaben (*πλέον ἔχειν*), der Gerechte will das nicht vor Seinesgleichen, sondern nur vor dem Ungerechten. Der Ungerechte soll aber verständig und tüchtig sein*; der Gerechte

* φρόνιμός τε καὶ ἀγαθός: das ist nur ein anderer Ausdruck dafür, dass er σοφία und ἀρετή besitze.

das Gegenteil. Offenbar müssen dann die beiden auch anderen, die dieselben Eigenschaften haben, ähnlich sein*, wie auch wiederum, wer einem andern ähnlich ist (oder entsprechend sich verhält), von derselben Art wie jener sein** muss***. Unterscheidet man nun den Musikkundigen von dem der das nicht ist, den Heilkundigen von dem der nicht heilkundig ist (den *μουσικός* von dem *ἄμουσος*, den *ἰατρικός* von dem *μὴ ἰατρικός*), überhaupt in irgend einem Fache den Eingeweihten (*ἐπιστήμων*) von dem Laien, so ist klar, dass der erstere als verständig (*φρόνιμος*) und in derselben Hinsicht auch als tüchtig (*ἀγαθός*) anerkannt werden muss. Man sieht aber dann auch, dass gerade ein solcher vor Seinesgleichen nichts voraus haben will — z. B. der eine Musiker will die Saiten seines Instruments nicht stärker gespannt haben, als die des anderen gespannt sind; der eine Arzt wird nicht mehr Speise und Trank für sich verlangen, als die Diätvorschriften des andern anordnen —, aber allerdings werden die Kenner (*ἐπιστήμονες*) eines Fachs etwas voraushaben wollen vor den Laien, die als solche untüchtig und unwissend (*κακοί* und *ἀμαθεῖς*) sind. Sie wiederum wollen vor jedermann, ob er sachverständig ist oder nicht, etwas voraushaben. Demnach verhalten sich die Gerechten wie die Kenner, die wir als weise und tüchtig (*σοφούς* und *ἀγαθούς*) erfinden, die Ungerechten umgekehrt wie die Nichtkenner (*ἀνεπιστήμονες*). Wenn sie ihnen ähnlich sind, haben sie mit ihnen gemeinsame Eigenschaften (*ὡμολογοῦμεν, ᾧ γε ὅμοιος ἑκάτερος εἴη, τοιοῦτον καὶ ἑκάτερον εἶναι*). „Und so hat sich denn ergeben (*ἡμῖν ἀναπέφανται*), dass der Gerechte tüchtig und weise, der Ungerechte töricht und schlecht ist.“ Leicht wäre dann von hier aus zu erweisen, dass die *δικαιοσύνη* (im Gegensatz zu dem

---

* d. h. entsprechend sich verhalten.

** d. h. gleiche Eigenschaften mit ihm haben.

*** 349 d: τοιοῦτος ἄρα ἐστὶν ἑκάτερος αὐτῶν οἷςπερ ἔοικεν, wozu Campbell erklärend bemerkt sc. τοιοῦτος, οἷοί εἰσιν ἐκεῖνοι οἷςπερ ἔοικεν.

von Thrasymachos noch weiter Behaupteten) auch *ἰσχυρότερον ἀδικίας* ist (mehr Kraft hat, mehr auszurichten vermag als die Ungerechtigkeit).

Nur schwer gelingt es, den wütenden und schimpfenden, über seine Niederlage errötenden und vergeblich zu einer neuen Prunkrede Anlauf nehmenden Sophisten länger bei der Sache zu halten. Er erklärt, einfach den weiteren Behauptungen des Sokrates andächtig zustimmen zu wollen, wie Kinder den Ammenmärlein, nimmt aber dann bald doch wieder einigen Anteil an der Untersuchung, die Sokrates weiterführt*. Seine nächste Betrachtung ist folgende: Wenn Thrasymachos meint, diejenige Stadt, die das Recht des Stärkeren am rücksichtslosesten zur Geltung bringe und vollste Ungerechtigkeit übe, komme damit in den Besitz der grössten Macht, so übersieht er, dass Zusammenhalt ihrer Bürger unter einander jedenfalls notwendige Bedingung dazu ist und dass diese Einmütigkeit und dieses Bewusstsein der Zusammengehörigkeit (*ὁμόνοια* und *φιλία*) eben aus *δικαιοσύνη* entspringt, während die *ἀδικία* überall und unter allen Umständen eine Quelle von Uneinigkeit, Hass und Streit ist. Selbst eine Räuber- oder Diebesbande könnte nicht bestehen und jedenfalls kein Unternehmen gemeinsam ausführen, wenn die Mitglieder nicht unter sich *δικαιοσύνη* übten, so dass sie nur (352 c) *ἡμιμόχθηροι* (halbschlecht) sind, während die *παμπόνηροι* und *τελέως ἄδικοι* (die durchaus Schlechten und vollständig Ungerechten) überhaupt zum Handeln unfähig wären. [Denn] sogar mit sich selbst macht die *ἀδικία* den Menschen, dem sie innewohnt,

---

* Die Szene ist dramatisch vorzüglich. Mit kurzen, scharfen Strichen wird das eitle und hochfahrende Wesen des Thrasymachos gezeichnet — wie viel liegt nur in der einen Bemerkung 350 d: τότε καὶ εἶδον ἐγώ, πρότερον δὲ οὔπω, Θρασύμαχον ἐρυθριῶντα! — Mit überlegener Meisterschaft hält Sokrates trotz all der Ausflüchte, die Thrasymachos versucht, die Zügel der Gesprächsführung in der Hand und lenkt auf sein Ziel zu, und unübertrefflich ist die Ironie, womit er den Hohn und die Prahlereien des Gegners aufnimmt.

uneins und dadurch unfähig zu kräftigem zielbewusstem Handeln, abgesehen davon, dass sie ihn andern Menschen verfeindet und den Göttern, die ihrem Wesen nach gerecht sind.

Um endlich zu entscheiden, ob die Ungerechten oder die Gerechten ein glücklicheres Leben führen, möge man beachten, dass jegliches in der Welt seine eigentümliche Bestimmung, seinen besonderen Zweck (*ἔργον*) habe, der durch nichts anderes überhaupt oder durch nichts anderes in gleich guter Weise erfüllt werden könne. (So dienen ausschliesslich die Augen dem Zweck des Sehens, die Ohren dem des Hörens; oder das Winzermesser zwar nicht ausschliesslich, aber am besten dem Zweck des Traubenschneidens.) Und die *ἀρετή* (Tüchtigkeit) jeden Dings besteht darin, dass es eben zur Erfüllung seiner Bestimmung oder seines Zweckes in der rechten Verfassung ist. Auch die Seele hat ihre besondere Bestimmung, der nichts anderes genügen kann: vorzusorgen, zu herrschen, zu überlegen u. dgl. mehr; und auch zu leben. Und sie muss die ihr eigentümliche *ἀρετή* besitzen oder mit anderen Worten gut (*ἀγαθή*) sein, um diese Bestimmungen (*τὰ αὑτῆς ἔργα*) gut zu erfüllen. Als *ἀρετή* der Seele haben wir aber ihre Gerechtigkeit, als ihre *κακία* die Ungerechtigkeit kennen gelernt. So wird also die gerechte Seele und der gerechte Mann gut leben, der ungerechte aber schlecht. Nun ist wer gut lebt glücklich, wer schlecht lebt das Gegenteil. Und damit ist die Behauptung widerlegt, die Ungerechtigkeit sei förderlicher (*λυσιτελέστερον*) als die Gerechtigkeit.

Ταῦτα δή σοι, schliesst Thrasymachos ab, *εἱστιάσθω σοι ἐν τοῖς Βενδιδείοις* („Nun gut, lass dir diesen Festschmauss wohl bekommen!")* Sokrates aber dankt ihm für seine Freundlichkeit und bedauert nur, dass er durch sein wählerisches Naschen sich selbst den Schmaus verdorben habe, so dass er jetzt erst keinen Gewinn davon habe und noch nicht wisse,

* eigentlich: damit sollst du deine Bewirtung gehabt haben am Bendisfeste.

was eigentlich das Gerechte sei; und ehe er darüber im Klaren sei, könne er auch nichts darüber sagen, ob es eine ἀρετή sei oder nicht und ob sein Besitz unglücklich mache oder glücklich.

II.

Nun ergreift *Glaukon* das Wort. Die Ausführungen des Sokrates haben ihn nicht, so wie er es wünschte, vollkommen davon überzeugt, dass Recht tun unter allen Umständen besser sei als Unrecht tun. Es gebe *dreierlei Arten von Gütern*: 1. solche, die man nur um ihrer selbst willen wähle: dahin gehören alle Vergnügungen, die keinen Schaden bringen; 2. solche, die man um ihrer selbst willen und um ihrer Folgen willen haben wolle, wie z. B. Besitz des gesunden Verstandes und der körperlichen Gesundheit; 3. ein εἶδος ἀγαθοῦ, das, für sich nicht angenehm und mit Mühsal verbunden, doch eben um seiner Folgen willen gesucht wird. Dazu gehört das Turnen (γυμνάζεσθαι), das Durchmachen einer Heilkur; auch die Leitung einer solchen durch den Arzt und jede andere Art des beruflichen Gelderwerbs. Nun frage es sich, zu *welcher Art* die δικαιοσύνη gehöre. Sokrates behauptet, sie gehöre zur zweiten und schönsten Art. *Die Menge ist* dagegen *der Ansicht*, der auch Thrasymachos Ausdruck gegeben hat, *dass* sie nur ein Gut der dritten Art sei, indem *man sie um ihres Lohnes willen* und wegen der guten Nachrede, die sie eintrage, *erstrebe*, während man sie an und für sich meiden würde als schwierig und widerwärtig. Nun möge Sokrates ihr Wesen, ganz rein für sich betrachtet, ohne die Belohnungen, die sie etwa bringen könne, und ebenso das Wesen der Ungerechtigkeit und den Seelenzustand, in dem sie beide verwirklicht seien, beschreiben. Glaukon aber wolle sich bemühen, die Rede des Thrasymachos wieder aufnehmend die Gerechtigkeit im Sinne der Menge zu zeichnen. Bei dieser Gegenüberstellung werde man über die Sache zu einem klaren Urteil kommen können. Sokrates nimmt den Vorschlag mit Freuden an. Und Glaukon führt nun aus: nach der gewöhnlichen Meinung verdanke die Gerechtigkeit ihr Dasein (γένεσίν

τε καὶ οὐσίαν) der Erwägung, dass es immerhin besser sei, auf Unrecht tun (*ἀδικεῖν*), so gut dies an und für sich wäre, zu verzichten, als dass man dagegen auch fremdes Unrecht und Gewalttat dulden müsste (*ἀδικεῖσθαι*): denn das sei eben unverhältnismässig hart und schlimm. So bestehe das Wesen (*φύσις*) der *δικαιοσύνη*, als eines Notbehelfs (eines *ἀναγκαῖον*, nicht *ἀγαθόν*), in einem Kompromiss zwischen dem Besten (*ἄριστον*), das für gewöhnlich unerreichbar scheine: nämlich Gewalttat [und Willkür] zu üben, ohne dafür Vergeltung zu erfahren, und dem Schlimmsten (*κάκιστον*): nur duldend Vergewaltigung zu leiden. Dass der Beweggrund zur Feststellung des *νόμιμον* und *δίκαιον* als dieses Mittleren und zu seiner Befolgung kein anderer sei als das Bewusstsein der Ohnmacht und Unfähigkeit, ein Vorzüglicheres zu erreichen, das könne man sich deutlich machen, wenn man sich den gerechten Menschen mit dem unsichtbar machenden Ringe des Gyges* ausgestattet denke: Ganz sicher würde ihn seine Begierde auf denselben Weg der Übervorteilung (*πλεονεξία*) und Vergewaltigung treiben, den wir den Ungerechten wandeln sehen und den eben (im Gegensatz zu den Anordnungen der Satzung) jedes Geschöpf seinem natürlichen Drange nach einschlagen will als wäre es der Weg zum Guten (*πᾶσα φύσις διώκειν πέφυκεν ὡς ἀγαθόν*). Und würde sich jemand, in der Macht nach freiestem Gelüste zu handeln, der Eingriffe in fremdes Gut, fremde Ehre und fremdes Recht enthalten, so würde jedermann ihn für einen armseligen Toren halten, so sehr sich auch alle insgesamt befleissigten, ihn öffentlich darum zu loben ob seiner *δικαιοσύνη*, aus Furcht vor dem Übel, das er ihnen antun könnte. — (c. IV.) Was aber der Ertrag der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit ist, mag man sich veranschaulichen, indem man einen vollendet Ungerechten dem vollendet Gerechten gegenüberstellt. Jener

---

* in der auf diese Ausführung zurückblickenden Stelle X 612 b steht neben dem Gygesring als gleichbedeutend auch die Hadeskappe (Ἄϊδος κυνῆ), die ihm verliehen sein könnte.

soll es verstehen, seine Schlechtigkeit im Verborgenen zu üben, so dass er dabei des Rufs unbescholtener Rechtlichkeit geniesst; der Gerechte dagegen soll von uns vorgestellt werden als aller Anerkennung und jeglichen Lohnes entbehrend, verkannt und mit der Nachrede grösster Ungerechtigkeit belastet: denn nur so sind wir sicher, einen Menschen vor uns zu haben, der nicht durch Lohn und Ehre gelockt, sondern aus innerem Gerechtigkeitssinn sein Handeln bestimmt. Sein Los ist ihm sicher vorauszusagen: „gegeisselt wird er werden, gefoltert, ins Gefängnis geworfen, die Augen werden ihm ausgebrannt werden; schliesslich, nachdem er alle möglichen Qualen erduldet, wird er, auf den Marterpfahl gespiesst, zur Erkenntnis kommen, dass man nicht darnach trachten muss, gerecht zu sein, sondern so zu scheinen“ (*μαστιγώσεται, στρεβλώσεται, δεδήσεται, ἐκκαυθήσεται τὠφθαλμώ, τελευτῶν πάντα κακὰ παθὼν ἀνασχινδυλευθήσεται καὶ γνώσεται ὅτι οὐκ εἶναι δίκαιον ἀλλὰ δοκεῖν δεῖ ἐθέλειν*, 361 e). Hingegen der andere, der Ungerechte, wird in Macht und Ehren und allgemeiner Hochachtung sein Leben führen und alle seine Wünsche befriedigen; er wird der Wohltäter seiner Freunde sein und der Schrecken seiner Feinde; und auch zu den Göttern wird er in einem besseren Verhältnis stehen als der Gerechte, da er sie durch grossartige Opfer und Geschenke ehren wird.

(c. VI.) Ehe Sokrates darauf erwidern kann, bringt Adeimantos zur Unterstützung seines Bruders noch weiteres bei. Man sehe sich, sagt er, einmal die üblichen Ermahnungen zur Gerechtigkeit an, wie sie von Vätern ihren Kindern gegeben werden oder wie man sie sonst oft höre! Stets werden sie begründet durch Hinweis auf die Vorteile, welche der Schein der Gerechtigkeit verleiht. Besonders viel ist dabei auch von dem göttlichen Segen die Rede, der dem Gerechten als Vergeltung zuteil werde, indem ihm etwa die Erde, wie Hesiod und Homer es geschildert, reichere Ernten spende; oder auch in noch viel kindischerer Weise, wie Musaios und sein Sohn es sich ausgedacht, die das Leben der Gerechten im Hades so zeichnen

als ob der schönste Lohn der Tugend ein ewiger Rausch wäre (ἡγησάμενοι κάλλιστον ἀρετῆς μισθὸν μέθην αἰώνιον). Entsprechend wird vor der Ungerechtigkeit gewarnt durch Hinweis auf schwere Strafen im Hades (wo die Ungerechten etwa im Schlamme stecken oder im Sieb Wasser dahertragen müssen) und auch auf die Nachteile, die, wie Glaukon schon geschildert, der Ruf der Ungerechtigkeit mit sich bringt. (c. VII.) Dann redet man aber auch viel von der Schwierigkeit der Tugend und der Rauheit des zu ihr führenden Pfades. Am verwunderlichsten jedoch ist, was man von dem Verhalten der Götter gegen Recht und Unrecht behaupten hört: sie hätten manchem Guten ein mühseliges Los, manchem Bösen ein glückliches beschieden und sie seien wohl — so sagt uns ja auch Homer — durch Opfer und Gebete zur Verzeihung von Übeltaten zu bewegen. Winkelpriester und Zeichendeuter* machen sich das zu Nutz und ziehen bei den Reichen von Haus zu Haus, ihre untrüglichen Sühn- und Bannmittel um Geld anpreisend, die sie aus den Büchern des Musaios und Orpheus entnommen haben wollen: selbst im frohen Leichsinn angenehmer Feste seien sie anwendbar, und wirksam fürs Diesseits und Jenseits, um die Folgen eines Unrechts aufzuheben, eines eigenen oder von den Vorfahren begangenen, oder auch um den Feinden Unheil zu zaubern. Und nicht nur bei einzelnen Privaten, sondern auch bei ganzen Städten finden sie damit Zutritt.

(c. VIII.) Das alles zusammen muss auf die jungen Leute, die selbständig darüber nachdenken, wie sie ihr Leben am zweckmässigsten einrichten könnten, ob man, nach Pindar

„auf dem Pfad des Rechts, grad die Burg hinan
oder mit schleichendem Trug, seitwärts“

vorgehen solle — den Eindruck machen, als ob es wirklich nur auf den Schein der Gerechtigkeit ankomme, den aufrecht zu erhalten der Eintritt in mächtige Verbindungen (ξυνωμοσίαι τε καὶ ἑταιρίαι) dienlich sein möge und die von den Lehrern

* ἀγύρται (eigentlich: Bettelpfaffen) καὶ μάντεις.

der Überredung zu erwerbende praktische Klugheit und Gewandtheit des Benehmens vor der Volksversammlung und vor Gericht; und als ob bei der mit diesem Schein wohl umkleideten Ungerechtigkeit (die nach der klugen Weisung des Archilochos den Fuchsschwanz hübsch hinter sich herzuziehen verstehe) die εὐδαιμονία (die Glückseligkeit des Lebens) zu finden sei.

Darum, wenn Sokrates, der ja sein ganzes Leben über mit diesen Fragen sich beschäftigt hat, nicht abweichend von allen bisherigen Lobrednern der Gerechtigkeit und Tadlern der Ungerechtigkeit diese selbst als das grösste der Übel, die der Seele anhaften können, zu erweisen vermag, und jene als ihr grösstes Gut, indem er jede der beiden damit schildert, dass er den inneren Zustand als schlecht oder gut kennzeichnet, in den sie den Menschen versetzen, auch wenn Göttern und Menschen dessen Beschaffenheit verborgen bliebe: so wird es scheinen, als habe Thrasymachos eben doch Recht behalten.

(c. X.) Sokrates zollt der Tapferkeit, mit der sich Glaukon und Adeimantos der ihnen innerlich fremden Sache angenommen, hohes Lob. Er selbst will von der Verteidigung der δικαιοσύνη, wo er sie immer angegriffen sieht, nicht abstehen (μὴ οὐδ᾽ ὅσιον ᾖ) so lang er überhaupt reden kann; obgleich er kaum anderes vorzubringen sich getraut als was er gegen Thrasymachos schon gesagt hat. Alle dringen in ihn die Verteidigung aufzunehmen, und so beginnt er wieder: Die Untersuchung ist schwierig und erfordert scharfe Augen. Doch bietet sich ein Hilfsmittel dar. Die gesuchte δικαιοσύνη ist nicht nur Eigenschaft einzelner Menschen, sondern kommt auch im Staat zur Erscheinung; und die grossen Züge, in welchen sie sich hier naturgemäss ausprägt, werden leichter zu unterscheiden und dann wohl in der Gerechtigkeit des einzelnen Menschen wieder zu erkennen sein. Lassen wir darum den Staat vor uns entstehen, so werden wir dabei auch Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit in ihm sich entwickeln sehen und sie so am bequemsten erkennen. — Alle stimmen diesem Plane der Untersuchung zu.

(c. XI.) Seine Entstehung verdankt der Staat dem natürlichen Bedürfnis. Der einzelne Mensch genügt sich selbst nicht (*οὐκ αὐτάρκης, ἀλλὰ πολλῶν ἐνδεής*). Um bei gegenseitiger Unterstützung selbst Vorteile zu geniessen, vereinigen sich mehrere zum Austausch ihrer Arbeitserträgnisse, indem sie die Sorge für die Beschaffung der jedem von ihnen gleich notwendigen Bedürfnisse zweckmässig unter sich teilen, so dass etwa der eine die Nahrung, ein anderer das Haus, ein dritter die Kleidung für alle herstellt. Denn die Anlagen der einzelnen sind verschieden und jeder wird um so mehr und um so Besseres zustande bringen, je mehr er auf eine einzige Beschäftigung sich beschränken kann, in der er dann die grösste Geschicklichkeit erwirbt. Mit dieser Einrichtung haben wir schon den der ersten Notdurft genügenden Anfang eines Staats, die *ἀναγκαιοτάτη πόλις*, die aus vieren oder fünfen, dem Landbauer, Zimmermann, Weber und Lederarbeiter (*σκυτοτόμος*) bestehen mag. Die Werkzeuge übrigens, deren jeder von diesen zur Leistung der ihm zukommenden Arbeit, zur Ausübung seines Berufs im Staate bedarf, wird er mit Nutzen auch wieder anderen herzustellen überlassen. So muss zum Zweck der Vervollkommnung der Leistungen noch weitere Berufsteilung und damit die Aufnahme von Hilfsarbeitern stattfinden. Manche notwendigen Lebensbedürfnisse werden übrigens auch dauernd von aussen zu beziehen sein und darum müssen die eigenen Erzeugnisse zum Zweck des Tausches vermehrt werden und der Stand der Kaufleute wird notwendig, ferner der der Händler und mit ihnen der Gebrauch des Geldes. Auch Schiffsleute muss man wohl haben zum Austausch im Seeverkehr. Dann wird ferner menschliche Arbeitskraft zu kaufen gesucht und zum Kaufe angeboten: Taglöhner helfen die neue Stadt bevölkern, die nun schon zu ziemlicher Stärke angewachsen ist, so dass man die Frage aufwerfen kann, ob sie ihren Vollendungszustand erreicht habe (*τελέα* sei). Und wo wäre dann in ihr die *δικαιοσύνη* und *ἀδικία* zu entdecken, womit wären diese entstanden? (371 e.) Adeimantos erklärt, er

finde sie nicht: es müsste denn sein, dass sie eben in den gegenseitigen Beziehungen oder der wechselseitigen Ergänzung der beruflich gesonderten Gruppen oder Stände zum Ausdruck käme. — Diese Vermutung sei vielleicht zutreffend, meint Sokrates. Es komme auf genauere Untersuchung an. Sehen wir einmal den Leuten zu, wie sie alle mit einander ihr tägliches Leben führen: sie wohnen in ihren Häusern; kleiden sich, im Sommer dürftig, im Winter besser; nähren sich von Früchten des Feldes und Waldes, die sie aufs einfachste zubereiten: so *leben sie fröhlich und harmlos in den Tag hinein*, indem sie die Götter preisen und, nur im richtigen Verhältnis zu ihren Unterhaltsmitteln Kinder zeugend, vor Armut und Krieg bewahrt bleiben; und nach ruhigem und gesundem Leben sterben sie in hohem Alter, um ihren Nachkommen ein ähnliches Leben zu hinterlassen.

Glaukon, der diese Schilderung schon mehrfach durch einzelne Erinnerungen unterbrochen und den Sokrates dadurch zu einigen Erweiterungen und ergänzenden Zusätzen veranlasst hat, spricht jetzt das Urteil aus: mit dem Schweinefutter, das Sokrates ihnen biete, *werden sich die Leute nicht begnügen*;* ebensowenig mit den äusserst notdürftigen Einrichtungen ihres Hauses. Sie müssten doch z. B. auch Betten haben anstatt der Laubstreu, die ihnen Sokrates angewiesen, und Stühle, Tische u. dergl. Geräte. Gut, sagt Sokrates. Also nicht bloss der gesunde Staat, sondern der in Üppigkeit geratene, kranke soll betrachtet werden. Vielleicht sei das ganz erspriesslich, damit man nun wirklich die Entstehung der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit bemerke.

---

* so verstehe ich die Worte 372 d εἰ(δὲ)ὑῶν πόλιν, ὦ Σώκρατες, κατεσκεύαζες, τί ἂν αὐτὰς ἄλλο ἢ ταῦτα ἐχόρταζες; und ich beziehe es zurück auf 372 c d καὶ τραγήματά πού παραθήσομεν αὐτοῖς τῶν τε σύκων καὶ ἐρεβίνθων καὶ κυάμων, καὶ μύρτα καὶ φηγοὺς σποδιοῦσι πρὸς τὸ πῦρ (zum Nachtisch werden wir ihnen Feigen, Erbsen und Bohnen vorsetzen, und Myrtenbeeren und Buchecken werden sie in der Asche rösten).

Alle möglichen Künste und Verfeinerungen des Lebens sollen eingeführt werden und der Staat soll wachsen durch Aufnahme einer bunten Menge von Handwerkern aller Art, ferner von Künstlern — Bildhauern, Malern, Musikern, Dichtern, Schauspielern; auch Pädagogen sollen beigezogen werden, Ammen, Erzieherinnen usw., dann Köche und Friseure und endlich Schweinehirten; denn auch Schweinebraten werde man jetzt begehren, wie sonst alles mögliche Fleisch zur Abwechslung. Und mit all dem werde das Bedürfnis Ärzte zu haben viel grösser und dringender sein als vorher. Es muss dann aber auch das bisherige Gebiet des Staates erweitert werden, das der angewachsenen Menge der Bevölkerung nicht mehr genügen kann. Und notwendig entsteht so Krieg mit den Nachbarn, die ihrerseits ein gleiches Verlangen nach grenzenloser Erweiterung ihres Besitzes stacheln wird, sobald sie einmal den Bezirk der notwendigen Lebensbedürfnisse überschritten haben. Für Angriff und Verteidigung muss dem Staat ein starkes Heer zur Verfügung stehen und hierdurch erfährt er wieder eine Vergrösserung. Denn auch die Krieger müssen offenbar eine besondere Berufsklasse bilden, die mit nichts anderem als eben mit dem Waffenhandwerk sich zu befassen hat, das keineswegs leichtere Anforderungen stellt als irgend ein anderes Handwerk und wegen seiner hervorragenden Bedeutung für den Staat sogar besonders gründliche Sachkunde und besonders sorgfältige Ausbildung (*ἐπιστήμη* und *μελέτη* oder *τέχνη* und *ἐπιμέλεια*: Übung) erfordert. Schon die Auswahl der Beschützer des Staats muss mit aller Sorgfalt vorgenommen werden. Die Leute, die zu solchen sich eignen, müssen dieselben angeborenen Eigenschaften besitzen, die an einem zum Bewachen des Hauses tüchtigen Hunde bemerklich sind: Sinnesschärfe, Behendigkeit, Kraft sind die körperlichen Erfordernisse. Dazu kommen als zwei unter sich schwer vereinbare seelische Eigenschaften feurige Kampflust und sanfte Verträglichkeit gegen die Mitbürger (das *θυμοειδές* und *πρᾷον* oder *πρᾷον ἅμα καὶ μεγαλόθυμον*

ἦθος), für deren glückliche Vereinigung eben auch der gute Haushund ihnen ein Muster sein kann, der ja merkwürdigerweise tatsächlich bei aller Schärfe gegen Fremde jedem, der ihm bekannt ist (als zum Hause in Beziehung stehend) freundlich begegnet, auch wenn er ihm nie eine Wohltat erwiesen hat, indem er allein nach diesem Gesichtspunkt der Bekanntschaft und Unbekanntschaft (συνέσει τε καὶ ἀγνοίᾳ) Freund und Feind unterscheidet, womit er einen gewissen Erkenntniseifer bekundet, als φιλομαθῆ sich erweist. Ἀλλὰ μέντοι .. τό γε φιλομαθὲς καὶ φιλόσοφον ταὐτόν. Und so werden wir auch für die Wächter des Staats die entsprechende Anlage fordern müssen. „Also von philosophischer, mutvoller, behender und kräftiger Anlage muss der sein, der ein tüchtiger Wächter des Staats werden will.“ (φιλόσοφος δὴ καὶ θυμοειδὴς καὶ ταχὺς καὶ ἰσχυρὸς ἡμῖν τὴν φύσιν ἔσται ὁ μέλλων καλὸς κἀγαθὸς ἔσεσθαι φύλαξ πόλεως).

(376 d.) Die Erziehung (τροφή) und den Unterricht (παιδεία), den die Wächter empfangen sollen, auch noch in Betracht zu ziehen: das scheint zunächst dem Zwecke der ganzen Untersuchung, die ergründen will, auf welche Weise Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit im Staat entstehe, fremd zu sein. Doch könnte es sich anders herausstellen; und da niemand drängt, soll die Umständlichkeit der Untersuchung nicht verdriessen. — Jedenfalls sind die beiden bewährten Erziehungsmittel der γυμναστική und μουσική (Gymnastik und Musik) auch hier anzuwenden; und der Anfang soll in herkömmlicher Weise mit einer Art der μουσική gemacht werden, nämlich mit den erfundenen Erzählungen (ψευδεῖς λόγοι), den Märchen (μῦθοι). Durchaus unzulässig ist es aber, die hergebrachten Märchen ohne Auswahl den Kindern beizubringen, deren empfängliche Seele dadurch zum grossen Teil mit geradezu grundverkehrten Meinungen erfüllt und von Anfang an in eine üble Verfassung gebracht wird. Vielmehr muss der Staat die Märchendichtung beaufsichtigen und dafür sorgen, dass das Gute, was sie hervorbringt, den Ammen und Müttern zu

möglichst fleissigem Gebrauch in der Kinderstube übergeben, das Schlechte aber völlig unterdrückt werde. Was an den meisten verbreiteten Märchen auszusetzen ist, wird man am deutlichsten erkennen, wenn man die bekannten grossen Märchen ins Auge fasst, d. h. Dichtungen, wie sie Hesiod und Homer uns erzählt haben. Sie berichten von Göttern und Heroen Dinge, die man von solchen nicht weitersagen darf, geschweige denn erdichten. Selbst wenn die hesiodischen Erzählungen von Uranos und Kronos und der Bestrafung des Kronos durch Zeus tatsächlich Richtiges enthielten, was nicht der Fall ist, müssten sie den Unverständigen und Unmündigen verschwiegen bleiben und dürften nur, soweit es eben unerlässlich wäre, möglichst wenigen als geheime Lehre (δι' ἀπορρήτων) mitgeteilt werden. Sonst werden die Hörer, insbesondere die jungen, für sich den Schluss ziehen, dass sie sich auch erlauben dürften, was die ersten der Götter getan haben, z. B. an dem eigenen Vater sich zu vergreifen. (— Auch Adeimantos findet dergleichen Erzählungen schlimm, wie er auch später in Tadel und Verurteilung mehrfach einstimmt. —) Überhaupt von Feindschaften der Götter und Götterkinder untereinander und von Ränken und Kämpfen derselben gegeneinander zu reden, also z. B. Gigantomachien zu erzählen oder von einem Streit zwischen Zeus und Hera, oder der rohen Behandlung, die Hephaistos von seinem Vater erfahren, weil er der Mutter habe beistehen und sie gegen Schläge des Vaters schützen wollen u. dergl., soll durchaus verpönt sein — auch bei allegorischer Auslegung der Erzählung (ἐν ὑπονοίαις), die immer doch in Gefahr ist wörtlich genommen zu werden. Dazu müssen die Mythen dienen, zur ἀρετή zu leiten und die Überzeugung beizubringen, dass Feindschaft zwischen Verwandten und den zusammengehörigen Bürgern eines Staats niemals vorgekommen ist und niemals vorkommen darf. Diesem Ziel also muss ihr Inhalt entsprechen.

(c. XVIII.) Soweit sie sich mit den Göttern beschäftigen, können zwei Grundsätze aufgestellt werden, denen sie jeden-

falls entsprechen müssen. 1. Gott ist wahrhaft gut (ἀγαθὸς τῷ ὄντι) und darf nur so geschildert werden. Da er gut ist, fügt er niemand je Schaden zu, tut und verursacht nichts Schlimmes (κακόν), sondern immer nur Gutes. Alles Gute, was es auf Erden gibt, ist wirklich auf ihn zurückzuführen, für die Übel aber, welche das Gute weit überwiegen, sind andere Ursachen zu suchen. Darum kann man sich keine Sprüche gefallen lassen, wie den bei Homer: dass Zeus gute und schlimme Lose durcheinandermischend austeile, und muss Verwahrung einlegen gegen seinen Bericht, Athene und Zeus haben den Pandaros zum Vertragsbruch angestiftet, und ebenso gegen des Aischylos Behauptung, dass die Gottheit selbst, wenn sie ein Haus zugrunde richten wolle, die Sterblichen in Schuld verstricke. Wer die Leiden der Niobe oder das Elend des troischen Kriegs glaubt auf göttliche Veranstaltung zurückführen zu können, der muss zur Darstellung bringen, dass das Eingreifen der Götter nur gerecht und gut war und die Menschen, über die Leiden kamen, dadurch nur gefördert werden sollten. Aber niemals darf man dulden, dass ein Dichter es so darstelle, als ob es ein Unglück wäre, der von einem Gott verhängten Strafe zu verfallen. Nein, die Schlechten sind als solche unglücklich und haben Züchtigung nötig. Und es ist nur ein Segen für sie, wenn die Götter ihnen diese zuteil werden lassen.

2. (380 d:) Gott trügt und täuscht niemals und wandelt nie seine Gestalt: kann er doch, als durchaus vollkommen, weder durch äussere Einflüsse verändert werden, noch selbst eine andere Erscheinung, die notwendig unvollkommener wäre, annehmen wollen. Darum sind die Erzählungen von Verwandlungen des Proteus und der Thetis abzuweisen und die Mütter dürfen ihren Kindern nicht mehr von den in allerlei Gestalten zur Nachtzeit umgehenden Göttern vorfabeln, womit sie übrigens nicht bloss die Götter verlästern, sondern auch die Kinder zur Furchtsamkeit erziehen. Dass aber ein Gott, ohne sich zu verwandeln, den Eindruck in uns hervorbrächte, als ob das geschähe, ist auch nicht denkbar.

Und ebensowenig wie durch ein Trugbild wird er durch trügerische Worte täuschen. Denn eine Entstellung in der Darstellung, sofern sie nicht einem eigenen inneren Irrtum des Darstellenden entspringt, dem eigentlichen ψεῦδος, das alle gleichermassen hassen, Menschen wie Götter, und dessen blosses Nachbild (εἴδωλον) die ausgesprochene Unrichtigkeit ist, — sie kann für Götter nicht in Frage kommen. Die Verhältnisse, in denen sie für Menschen zu rechtfertigen ist, sind Krieg, Unzurechnungsfähigkeit von Freunden, die nur durch das Arzneimittel (φάρμακον) der Lüge von der Ausführung einer schlimmen Absicht abzubringen sind; blosse Ahnung des Richtigen, dessen Sinn nur in märchenhaft freier Einkleidung angedeutet werden kann. Gott, der auch von dem Abliegendsten nicht bloss eine Ahnung, sondern volle Kenntnis besitzt, der keinen Feind fürchtet, keine Freunde hat, die die Wahrheit nicht ertragen könnten, braucht das Hilfsmittel der Verstellung nicht. Sein Wesen ist durchaus frei von Trug. „Also schlechthin einfach* ist Gott und wahrhaft in Werk und Wort; und niemals verändert er sich, noch täuscht er andere durch Worte oder durch Zeichen, die er schickt, weder im Wachen noch im Traum.“ (κομιδῇ ἄρα ὁ θεὸς ἁπλοῦν καὶ ἀληθὲς ἔν τε ἔργῳ καὶ ἐν λόγῳ καὶ οὔτε αὐτὸς μεθίσταται οὔτε ἄλλους ἐξαπατᾷ οὔτε κατὰ λόγους οὔτε κατὰ σημείων πομπάς, οὔθ᾽ ὕπαρ οὔτ᾽ ὄναρ.) Dichterstellen, welche das Gegenteil aussagen — Homeros und Aischylos werden zitiert — dürfen den Kindern nicht zu Ohren kommen, wenn unsere Wächter zu frommen und gottbegnadeten (θεῖοι) Menschen heranwachsen sollen.

III.

Auch die für unsere Wächter unentbehrliche Eigenschaft der Tapferkeit wird durch die Darstellungen der Dichter vielfach gefährdet, sofern diese die Zustände im Hades als höchst betrüblich ausmalen, wie namentlich wieder Homer an vielen Stellen es getan, dessen einschmeicheln-

* so heisst es 382 e noch einmal zusammenfassend.

der Ausdruck verkehrte Gedanken besonders verführerisch und gefährlich macht. Schon die schrecklichen Namen, mit denen die Dinge der Unterwelt bezeichnet werden, *κωκυτός, στύξ, ἔνεροι, ἀλίβαντες*,* sind verwerflich. In ganz gegenteiliger Weise müsste man von diesen Dingen reden und dichten. Trauerlieder und Wehklagen um den Tod eines ausgezeichneten Mannes müssten verstummen. Für einen rechtschaffenen Menschen (*ἐπιεικής*) ist es ja nicht schrecklich zu sterben und auch für einen anderen ihm gleichen, der ihm nahe stand als Freund oder auch als Vater oder Bruder, bedeutet das keinen unersetzlichen Verlust: denn ein rechtschaffener Mensch trägt die sicherste Bürgschaft seines Glückes in sich selber (*μάλιστα αὐτὸς αὑτῷ αὐτάρκης πρὸς τὸ εὖ ζῆν*). Nicht einmal dem weiblichen Geschlecht ziemt das Gejammer. Man kann es den schlechten Leuten überlassen, deren Beispiel dann dazu beitragen mag, dass die Besseren sich schämen, sich ebenso aufzuführen. Dass aber die Dichter ihre Helden in fassungslose Klagen ausbrechen lassen, wie Homer den Achilleus, den Sohn der Göttin, oder den den Göttern nahe verwandten Priamos, oder dass sie gar die Götter und Zeus selbst jammern lassen, muss man sich verbitten. Manche Jünglinge werden ja vielleicht bloss lachen über solche unwürdigen Schilderungen; aber andere, denen sie sich tiefer einprägen, werden Schaden dadurch nehmen und das geschilderte Verhalten nachahmen. — Auch von masslosem Lachen, das leicht ins Gegenteil umschlägt, wollen wir nichts hören bei würdigen Menschen; freilich noch weniger von dem unendlichen Gelächter, das Homer über den hinkenden Hephaistos im Olymp erschallen lässt.

Ferner muss unsere Jugend zur Wahrhaftigkeit angehalten werden. Die Lüge, den Göttern ganz fremd, muss von den Menschen, wie schon gesagt, gleich einem Arzneimittel behandelt werden, das ausschliesslich dem Arzt

---

* etwa: Klagestrom, Schauerwasser, die Unterirdischen, die Blutlosen.

anzuwenden erlaubt ist. Wenn überhaupt jemand (*εἴπερ τισὶν ἄλλοις προσήκει*), so dürfen die Regierenden von der Lüge Gebrauch machen, gegen Feinde und Untertanen, zum Wohl des Staats. Alle anderen Leute aber dürfen sich aufs Lügen nicht einlassen. Einem Privatmann, der gar unserer Regierung gegenüber eine Lüge brauchte, wäre das mindestens ebenso schwer anzurechnen, wie wenn der Kranke den Arzt belöge über sein körperliches Befinden oder ein Schiffspassagier den Steuermann über irgendeine das Schiff betreffende wichtige Wahrnehmung. Die gewöhnliche Lüge soll als Keim der Verwirrung und des Untergangs für den Staat bestraft werden. — Wenn die *σωφροσύνη*, die Selbstbeherrschung des gewöhnlichen Menschen in dem Gehorsam gegen die Obrigkeit und der Bemeisterung der sinnlichen Begierden besteht, so ist klar, dass es Dichterstellen gibt, die wohl geeignet sind, sie zu empfehlen, z. B. die homerische Schilderung vom Eintreten des Diomedes für die Autorität des Oberbefehlshabers oder vom geordneten Anmarsch des Achaierheeres; aber ebenso klar ist, daß von diesem Gesichtspunkt aus wieder eine Menge von Stellen aus Homer und anderen Dichtern scharfe Verurteilung verdient, so die scheltenden Worte des Achilleus an Agamemnon, der Preis einer wohlbesetzten Tafel durch Odysseus, vor allem aber die Erzählung, wie Zeus beim Anblick der Hera von Liebesleidenschaft überwältigt und betört wird oder die Geschichte von dem ehebrecherischen Umgang der Aphrodite mit Ares. Auch dass Phoinix, sein Erzieher, dem Achilleus zuredet, er solle seinen Groll durch Geschenke besänftigen lassen, und wieder dass Achilleus sich von Priamos durch reiche Gaben bestimmen lässt, den Leichnam des Hektor herauszugeben, ist unerträglich. 391 a: „Ich nehme Anstand wegen Homer es auszusprechen (*ὀκνῶ δέ γε . . δι᾿ Ὅμηρον λέγειν*), daß es sogar eine Sünde ist solches zu behaupten und anderen, die es erzählen, es zu glauben“. Und zu den kleinlichen Zügen, die hier das Bild des Achilleus entstellen, wird dann an anderen Stellen noch ein Flecken ganz entgegengesetzter Art hinzugefügt, hochfahrender Sinn und trotzige

Auflehnung selbst gegen die Götter, mit denen zu kämpfen er sich vermisst; dazu kommt dann noch rohe Grausamkeit. Nein! Dergleichen darf von ihm, dem Sohn einer Göttin und des Zeusenkels Peleus, dem Zögling des weisen Cheiron, nicht ausgesagt werden; ebensowenig von Theseus und Peirithoos, Söhnen des Poseidon und Zeus, das gottlos frevlerische Unterfangen, das man ihnen angedichtet hat. Und wenn der Dichter von einem Menschen Böses zu erzählen hat, so darf er nimmermehr diesen als einen Göttersohn, einen Heros, ausgeben. Denn der schlimme Einfluß auf jugendliche Hörer könnte nicht ausbleiben, die dergleichen Taten dann für nichts Arges mehr halten und zu gewissenlosem Leichtsinn (*εὐχέρεια πονηρίας*) verführt werden. — (392 a:) Endlich, nachdem *περὶ θεῶν* .. *καὶ περὶ δαιμόνων τε καὶ ἡρώων καὶ τῶν ἐν Ἅιδου* das Nötige gesagt ist, wäre noch übrig, festzustellen, was der Unterricht über das Leben der Menschen (*περὶ ἀνθρώπων*) zu lehren hat. Aber die wichtigste Bestimmung, die diesbezüglich getroffen werden könnte, wäre eben die: es sei nicht gestattet, jene herkömmliche Meinung über Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit zu verbreiten, Unrecht tun sei nützlich falls es im Verborgenen getan werden könne, und mit Rechttun nütze man bloss fremden Leuten, schädige aber sich selbst. Und diese Bestimmung können wir doch erst treffen, wenn wir einmal die gesuchte Bestimmung des Wesens der *δικαιοσύνη* gewonnen haben.

(c. VI.) Auch über die Form des Vortrags, dessen Märchenerzähler und Dichter sich zu bedienen haben, nicht bloss über den Inhalt der Dichtungen, sind Verordnungen angebracht. Gehen wir in der Betrachtung aus von der Form der Ilias: die einfache Erzählung der Ereignisse, mit welcher Homer beginnt, wird bald unterbrochen durch häufige eingelegte Reden der Personen, von denen erzählt wird, wobei der Dichter ganz deren besondere individuelle Weise (z. B. die des greisen Priesters Chryses) nachzuahmen sucht. Im Drama haben wir ausschliesslich nachgeahmte Wechselreden

verschiedener Personen ohne verbindende, schlicht objektive Erzählung (ἁπλῆ διήγησις oder ἀπαγγελία αὐτοῦ τοῦ ποιητοῦ). Dagegen diese finden wir rein für sich z. B. in den Dithyramben. Nun müssen wir uns der früher gemachten Bemerkung erinnern, dass der einzelne Mensch immer nur eine Beschäftigung gut treiben kann, aber nicht viele. Wir können leicht wahrnehmen, dass das auch für die Nachahmungstätigkeit (μίμησις) zutrifft, indem selbst so nah verwandte Arten derselben, als Tragödie und Komödie sind, nicht von demselben Manne beherrscht werden. Ja selbst die Darstellung von Tragödien- und Komödienrollen pflegt nicht ein und dieselbe Person zu übernehmen; und auch die Deklamatoren (ῥαψῳδοί) sind verschieden von den Schauspielern. Es geht eben über die menschliche Natur, vielerlei, selbst wenn es noch gleichartiger ist, gut nachzuahmen oder solches vielerlei selber gut zu treiben. Wenn nun die Wächter des Staats rechte δημιουργοὶ ἐλευθερίας sein sollen (der Berufsstand, der für die Freiheit des Staates einzustehen hat), so dürfen sie *nichts* anderes tun und *nachahmen*, als was eben zu diesem Ziele passt: *die Taten tapferer, besonnener, frommer und freier Männer*; und müssen der Nachahmung aller Unwürdigen und Schlechten von Jugend auf sich enthalten, ἵνα μὴ ἐκ τῆς μιμήσεως τοῦ εἶναι ἀπολαύσωσιν.* *Denn jede Nachahmung*, die von Jugend an längere Zeit getrieben wird, *kann zur Angewöhnung werden*; und wie die Körperhaltung und die Stimme, so kann eine solche auch den Geist gestaltend beeinflussen. Nachahmung von Weibern ist für sie als Männer unbedingt ausgeschlossen; ferner von Sklaven, welche sich sklavisch betragen und von schlechten und feigen Gesellen. Auch Verrückte dürfen sie nicht nachahmen, noch Handwerker in ihrer Berufsarbeit, noch die Laute von Tieren, das Wiehern eines Rosses z. B. oder das Gebrüll

* etwa: „damit nicht der Schein, den sie nachahmend annehmen, in ihrem Sein Spuren hinterlasse“.

eines Stiers* oder etwa das Tosen des Meeres oder das Rollen des Donners.** Dagegen steht es ihnen wohl an, einen tüchtigen Mann in jeder Lage, wo er seine Trefflichkeit bewährt, nachzuahmen, seine Rolle anzunehmen und mit den eigenen Worten, die er gesprochen haben mag, die einfache Erzählung zu beleben. Höchstens ausnahmsweise einmal darf *κατὰ βραχύ* und *παιδιᾶς χάριν* in engerem Bekanntenkreise*** auch die Nachahmung Schlechter statthaben.

(c. IX.) Der T o n u n d R h y t h m u s solchen Vortrags, der mit seinen spärlichen dramatischen Einlagen doch vorwiegend erzählend bleibt, wird e i n s e h r r u h i g e r u n d e i n f a c h e r sein; während dagegen derjenige, welcher wahllos alle möglichen Menschen in guter und schlimmer Lage und dazu auch den Ausdruck tierischer Stimmen und elementarer Laute nachahmt und fast auf jede einfache Erzählung verzichtet, in wechselvollstem, alle Gegensätze durchlaufendem Ton und Rhythmus vortragen wird. Nun ist es freilich gewiss, dass für Kinder und Kindsmägde (*παισί τε καὶ παιδαγωγοῖς* 397 d) und für die Masse des Volks eben diese Art des Vortrags weitaus die angenehmste ist und daß jeder Vortrag um so mehr Annehmlichkeit für sie hat, je mehr er sich dieser Art annähert. Aber in unsere Staatsordnung passt diese nicht, weil hier der Mann nicht „zwiefältig und vielfältig ist (*διπλοῦς . . οὐδὲ πολλαπλοῦς*: mehr- und vielseitig), indem jeder nur einerlei betreibt, so dass man darum ja in unserem Staat — und nur in ihm allein — den Schuster eben als Schuster befinden wird und nicht noch als Steuermann neben seiner Schusterei, den Bauern als Bauern und nicht im Nebenberuf

* 397 a kommt dazu das μιμεῖσθαι (βροντάς τε καὶ) ψόφους ἀνέμων τε καὶ χαλαζῶν καὶ ἀξόνων καὶ τροχιλίων καὶ σαλπίγγων καὶ αὐλῶν καὶ συρίγγων καὶ πάντων ὀργάνων φωνάς, καὶ ἔτι κυνῶν καὶ προβάτων καὶ ὀρνέων φθόγγους.

** Offenbar muss das die Musik schon zu Platons Zeit versucht haben!

*** Diese Einschränkung ist aus dem Gegensatz 397 a σπουδῇ τε καὶ ἐναντίον πολλῶν zu holen.

als Richter, den Kriegsmann als Kriegsmann und nicht als gelegentlichen Geschäftsmann (*χρηματιστήν*) neben dem Kriegshandwerk, und so durchgängig . .“ 398 a: „Sollte aber ein Mann in unseren Staat kommen wollen, der so weise [und vielseitig] wäre, dass er zu allem sich tüchtig anstellen könnte (*ἄνδρα . . δυνάμενον ὑπὸ σοφίας παντοδαπὸν γίγνεσθαι*) und alle Dinge nachzumachen verstände; und sollte dieser uns seine kunstvollen Werke (*τὰ ποιήματα*) zeigen wollen, so würden wir ihn mit Ehrfurcht begrüssen (*προςκυνοῖμεν ἂν αὐτόν*) als einen heiligen, wunderbaren und liebenswürdigen Menschen (*ὡς ἱερὸν καὶ θαυμαστὸν καὶ ἡδύν*), aber wir müssten ihm sagen: es gebe keine solchen Leute in unserer Stadt und er dürfe nicht hereinkommen. Wir würden sein Haupt mit Myrrhen salben und mit Wollbinden schmücken, dann aber ihn nach einer anderen Stadt weiter ziehen lassen, um für uns mit trockenerer (*αὐστηροτέρῳ*) und weniger anmutvoller Dichtung und Fabelerzählung uns zu begnügen: weil es so besser ist (*ὠφελείας ἕνεκα*).“

(c. X.) Es erübrigen noch Bemerkungen über die musikalische Komposition (*περὶ ᾠδῆς τρόπου καὶ μελῶν*). Nun gilt über den Text (*λόγος*) der Lieder dasselbe, was schon über den Text der nicht sangbaren Dichtungen bemerkt ist; Tonsatz (*ἁρμονία*) aber und Rhythmus, die mit dem Wortausdruck (*λόγος*) zusammen das Lied (*μέλος*) vollenden, müssen dem Wort und seinem Gedanken- und Stimmungsgehalt sich anschliessen. Klagende, weichliche und aufgeregte Tonarten sind also zu verwerfen. — Glaukon, als musikverständig aufgefordert, die Namen dieser Arten anzugeben, bezeichnet als solche halblydisch, strenglydisch, jonisch und lydisch (*μιξολυδιστί, συντονολυδιστί, ἰαστί, λυδιστί*). — Anzuwenden sind solche, welche die Stimmung und Haltung eines tüchtigen Mannes ausdrücken, entweder wie er im Kampf mit Feinden oder in mühseliger Arbeit und im Ringen mit schwerem Geschick sich behauptet, oder wie er in friedlichem Verkehr lehrend und lernend, sich hingebend und annehmend, und im Gebet an die Götter bescheidenen

und zufriedenen Sinnes seine Selbstzucht (σωφροσύνη) bewährt — also, wie Glaukon bemerkt, die dorische und phrygische Tonart (δωριστί, φρυγιστί). Nur die einfachsten Instrumente, die Lyra und Kithara Apollons für die Stadt, die Rohrpfeife (σύριγξ) für die ländlichen Hirten, brauchen wir zu solcher Musik; die vieltönige Flöte des Marsyas und alle ihr nachgebildeten feineren Instrumente können wir nicht brauchen. (399 c:) „καὶ νὴ τὸν κύνα, meint Sokrates, so haben wir unvermerkt die Stadt wieder von allen üblen Auswüchsen gesäubert, von der wir eben bemerkten, dass sie in Üppigkeit ausgeartet sei.“ „Mit gutem Grund“ (σωφρονοῦντες γ' ἡμεῖς) antwortet Glaukon. (c. XI.) „Nun wohlan“, sagt Sokrates wieder, „führen wir dieses Werk der Säuberung vollends durch.“ Auch von den Taktarten oder Rhythmen sind bloss solche zulässig, die zur Versinnbildlichung eines geordneten und tapferen Lebens sich eignen. Eine genauere Untersuchung darüber, auf welche das zutrifft, und die Feststellung ihrer Namen, wie Enoplios, daktylisch-heroisches, jambisch-trochäisches Mass, ebenso Bestimmungen über das Tempo des Vortrags (die ἀγωγὴ τοῦ ποδός) können dem Damon überlassen oder gelegentlich mit dessen Hilfe durchgeführt werden. Wie bedeutsam der Einfluss der Rhythmen auf wohlanständige oder unanständige Haltung (εὐσχημοσύνη — ἀσχημοσύνη) ist, kann man leicht verstehen; ebenso dass Tonsatz (ἁρμονία) und Takt (ῥυθμός), wenn sie, so wie es sich gebührt, nach dem Liedertext (λόγος) sich bestimmen und nicht vielmehr das Umgekehrte der Fall ist, dem Charakter oder der Stimmung der Seele, dem ἦθος, woraus auch jener hervorgeht, folgen. „So sind guter Text, gute Melodie, gute Haltung und Takt der natürliche Ausdruck einer richtigen Stimmung oder guten Gesinnung, der εὐήθεια im besten und ursprünglichen Sinne dieses Worts.“ Nach dieser vor allem müssen die Jünglinge streben, um dereinst leisten zu können was ihnen zukommt (τὸ αὑτῶν). Nun waltet aber Anständigkeit und Unanständigkeit, Geschmack und Ungeschmack oder Takt und Mangel daran auch in der Malerei und allen mög-

lichen Künsten und Handwerken und ist in ihren Erzeugnissen zu finden als Ausdruck oder Abbild guter oder schlechter Sinnesart; zudem auch in den Bildungen der Natur: den Körpern der Tiere und dem Wuchs der Pflanzen. Deshalb muss auch die Arbeit der bildenden Künstler und Handwerker (wie der Dichter) vom Staat überwacht werden, (401 bc:) „damit es nicht unseren herauwachsenden Wächtern, indem sie von Bildern der Schlechtigkeit umgeben sind, ergehe wie dem Jungvieh, das auf schlechter Weide (ἐν κακῇ βοτάνῃ) sich nährt: indem sie Tag für Tag überallher kleine Mengen der schädlichen Nahrung in sich aufnehmen, vereinigen sich diese alle, um unvermerkt in ihnen ein grosses Übel hervorzubringen" — vielmehr: von allem was sie umgibt, was sie täglich hören und sehen, sollen sie gesunde Einwirkungen empfangen, um, schon ehe sie theoretisch zu richtigem Verständnis darüber gelangen was schön und gut ist, [so durch die μουσική] zum rechten Verhalten gestimmt zu werden, das sie dann auch für die nachfolgende verstandesmässige Belehrung leicht empfänglich macht, da diese jetzt nur das schon Gewohnte und Anerzogene zu bestätigen, nicht aufzuheben [und abzuändern] hat. Also nicht bloss um äusserliches Auffassen der schönen Formen und Darstellungen handelt es sich, sondern darum, dass diese als Ausprägungen und Sinnbilder geistiger Trefflichkeit und umgekehrt alles Unschöne, Missförmige als Ausdruck geistiger Mangelhaftigkeit empfunden und erkannt werde. Und es ist im Grunde dieselbe τέχνη und μελέτη (dieselbe Kunst und Ergebnis derselben Schulung), dass man die Verwirklichung der Selbstbeherrschung, der Tapferkeit, des Edelmuts und Hochsinns und anderer Tugenden sowie der ihnen entgegengesetzten Laster in der menschlichen Seele wahrnehmen und dass man die Abspiegelung dieser geistigen Eigenschaften in der Haltung des Körpers und sinnlichen Darstellungen erkenne, und erst mit der Wahrnehmung jener innerlichen Verhältnisse (oder Zustände) vollendet sich jene Kunst: ebenso wie es z. B. dieselbe τέχνη und μελέτη des Schreiblehrers ist, welche die

Spiegelbilder von Buchstaben oder Buchstaben selbst entziffern lehrt, weshalb das Verständnis solcher Spiegelbilder die Kenntnis der Buchstaben selbst voraussetzt.

(402 d:) Die vollendete Schönheit (κάλλιστον θέαμα τῷ δυναμένῳ θεᾶσθαι), deren Anblick naturgemäß dem feinsinnigen und gebildeten Menschen (dem μουσικός) am meisten Liebe einflösst, besteht in der Vereinigung einer schönen Seele mit einer sinnlich schönen Gestalt. Auch Schönheit der Seele für sich allein ist noch liebenswert. Aber die Liebe des verständigen Mannes, die durch die vollendete oder diese halbe Schönheit erweckt wird, hat nichts zu schaffen mit der sinnlichen Lust fleischlichen Verkehrs (περὶ τὰ ἀφροδίσια ἡδονή), der heftigsten und sinnbetörendsten aller Lüste; und nicht einmal der Schein solchen Verkehrs darf das Verhältnis zwischen dem ἐραστής und seinem zum Liebling (παιδικά) auserkorenen Knaben trüben, das vielmehr wie das eines Vaters zu seinem Sohn sich darstellen muss: genau so weit wie der Vater dem Sohn gegenüber darf der Ältere dem Jüngeren gegenüber gehen auch in Liebkosungen; würde diese Grenze überschritten, so würde das den Vorwurf des Bildungsmangels und der Gemeinheit (ἀμουσίας καὶ ἀπειροκαλίας) begründen. — Indem so die Bestimmungen über die Bildung des Geistes [und Herzens] durch die μουσική in die Lehre von der Liebe zum Schönen ausmünden, haben sie ihren natürlichen Abschluss erreicht.

(c. XIII.) Das andere Bildungsmittel ist die körperliche Zucht, die γυμναστική. Allgemeine Gesichtspunkte anzugeben ist hier um so sicherer genügend, als der durch μουσική gehörig gebildete Geist die Einzelheiten zweckmässig festzustellen leicht imstande sein wird. Mässigkeit im Trinken; Einfachheit im Essen, wie wir sie bei Homer tatsächlich finden, der auch bei den Festmahlen der Helden nur am Feuer gebratenes Fleisch auftragen lässt und nichts von Würzen (ἡδύσματα) weiss (— ein tadelnder Seitenblick fällt hier nicht bloss auf die Fülle der syrakusanischen Tafel und die allgemein sizilische ποικιλία ὄψου, sondern auch auf die attischen

πεμμάτων εὐπάθειαι, die „Leckereien des attischen Backwerks“ —); Enthaltung vom Verkehr mit Dirnen (dass man nicht eine *Κορινθία κόρη* zur Freundin habe); Abhärtung gegen Strapazen mit Rücksicht auf die Anforderungen des Kriegs: das etwa ist es was auf diesem Gebiet den über Tonsetzung und Musikvortrag (*μελοποιία* — *ᾠδή*) oben gegebenen Vorschriften entspricht und körperliche Gesundheit schafft, wie jene geistige *σωφροσύνη* erzeugen: so dass in dem wohlgeordneten Staat die Ärzte und die Richter wenig zu tun haben und sich darum auch nicht so viel auf ihre Wichtigkeit einbilden werden, wie wir das als bezeichnendes Merkmal in den schlecht eingerichteten Staaten wahrnehmen. Auch der geriebene Prozesskrämer, der alle Schleichwege um das Gesetz herum kennt, wird nicht neben dem einnickenden Herrn Geschworenen als unwürdige Charakterfigur zu bemerken sein in unserem Staate. — Homer schreibt den Asklepiaden ein sehr einfaches Heilverfahren* zu, das keine ängstlichen Diätvorschriften

---

* Der Abschnitt über die Ärzte in Kap. 14 ist besonders reich an Ironie. Ich will einiges mit kleinen Abänderungen Teuffels Übersetzung entnehmen: (S. 146 ff.) „Der Heilkunde zu bedürfen, nicht etwa wegen Wunden oder Krankheiten wie sie jedes Jahr vorkommen; sondern weil man infolge von Faulheit und einer Lebensweise, wie wir sie beschrieben haben, mit Flüssen und Winden sich gefüllt hat wie ein See, dass die feinen Asklepiaden genötigt sind die Namen Blähungen und Katarrhe für die Krankheit zu schöpfen — scheint dir das nicht schimpflich? — Allerdings, versetzte er, sind das neue und wunderliche Krankheitsbezeichnungen. — Dergleichen es, sagte ich, zu Asklepios' Zeiten wohl nicht gab. Ich schliesse das daraus, dass seine Söhne in Troja die Frau, welche dem verwundeten Eurypylos pramneischen Wein zu trinken gab, mit einem starken Zusatz von Gerstenmehl und eingeschabtem Käse vermischt, was doch für erhitzend gilt, nicht tadelten, noch den Patroklos, der ihn behandelte, darob schalten. — Freilich, entgegnete er, ist das ein wunderlicher Trank bei solchem Befinden. Doch nicht, antwortete ich, wenn du be-

kennt. Dem verwundeten Eurypylos z. B. wird ein Mischtrank aus pramneischem Wein mit Mehl und Käse gereicht ohne irgend ein Bedenken, es könnte ihn das zu sehr erhitzen. Die heute geübte Kunst, eine Krankheit aufzupäppeln (*νοσημάτων παιδαγωγική** 406 a) um dem bedauernswerten Kranken das Sterben recht zu verlängern, die von Herodikos aufgebracht worden ist, der als alter Turnlehrer die Turnkunst mit der Heilkunst verquickte, wollten s i e als Götterenkel nicht anwenden. Oder hatte auch Asklepios, der sie jedenfalls kannte, es verschmäht, sie seinen Nachkommen zu überliefern, da er

---

denkst, dass diese Erziehungskunst der Krankheiten, die heutige Heilkunst, vordem von den Asklepiaden nicht angewandt wurde, wie es heisst, bis zu der Zeit des Herodikos. Herodikos nämlich, der ein Turnlehrer war und kränklich wurde, mischte die Turnkunst und Heilkunst durcheinander und quälte damit zuerst und hauptsächlich sich selbst und später dann noch viele andere. — Wie so? fragte er. — Dadurch, antwortete ich, dass er sich das Sterben lang machte. Indem er nämlich dem Verlaufe der Krankheit nachging, die eine tötliche war, konnte er, meine ich, sich eben nicht selbst heilen, doch behielt er für nichts sonst mehr Zeit, sondern dokterte an sich herum sein Leben lang und quälte sich ab, ob er nicht die gewohnte Lebensweise überschritte: und erreichte so, infolge seiner Weisheit langsam sterbend (δυςθανατῶν ὑπὸ σοφίας), ein hohes Alter . ." Und nachher: „Ein Zimmermann wird, wenn er krank ist, von dem Arzt einen Trunk begehren, um die Krankheit herauszubrechen oder durch ein Abführmittel oder Brennen oder Schneiden loszuwerden; wenn ihm aber jemand eine peinliche Lebensordnung vorschreibt und ihm Käppchen (πιλίδια) auf den Kopf setzt und was sonst noch dazu gehört, so wird er rasch antworten, dass er keine Zeit habe krank zu sein, noch Nutzen habe von einem Leben, in dem er immer an die Krankheit denke und sein Geschäft versäume. Und darauf wird er zu einem solchen Arzt «Gehorsamer Diener» sagen, zu seiner gewöhnlichen Lebensweise zurückkehren, genesen und am Leben bleiben und seine Geschäfte betreiben: oder wenn sein Leib nicht imstande ist es auszuhalten, so stirbt er eben und ist aller Mühe enthoben."

* 407 b νοσοτροφία.

einsah, dass in geordneten Verhältnissen jeder einzelne eine unerlässliche Aufgabe im Staate zu erfüllen hat und keinem Musse bleibt, sein Leben hindurch sich pflegen zu lassen. Der unbemittelte Mann, der von seinem Handwerk sich nährt, will auch heute von jener feinen Kunst nichts wissen, weil er sich bewusst ist, dass die Ausübung seines Berufs mit so zarter Rücksichtnahme auf den lieben Leib sich nicht verträgt. Aber der Reiche weiss es gewöhnlich nicht, dass auch ihm eine Aufgabe gestellt ist, deren Erfüllung allein seinem Leben Wert gibt, nämlich — wie Phokylides ihn lehrt — Tugend zu üben. Wer immer seinen Kopf und seine Nerven glaubt schonen zu müssen und von jeder ernsten Tätigkeit Nachteile für sein Befinden befürchtet, kann dieser Aufgabe nicht genügen, und es ist kein Glück noch Verdienst, wenn man ihn künstlich am Leben erhält und ihm die Zeugung gleicher Nachkommenschaft ermöglicht. (c. XVI.) Wenn übrigens die Tragiker und Pindar von Asklepios behaupten, er habe aus Gewinnsucht einen reichen Mann geheilt, der eigentlich schon dem Tode verfallen gewesen sei, und zur Strafe dafür sei er vom Blitz erschlagen worden, so ist diese Erzählung jedenfalls unvereinbar mit der Angabe, dass er ein Göttersohn gewesen sei.

(408 c.) Glaukon macht den Einwurf, ob es denn nicht wünschenswert sei, dass tüchtige Ärzte und Richter im Staate vorhanden seien, und ob nicht eben das sie tüchtig mache, dass sie Gelegenheit bekommen, möglichst zahlreiche und verschiedenartige Fälle zu behandeln. — Allerdings, erwidert Sokrates, tüchtig sollen beide sein, Ärzte und Richter; und für die Ärzte treffe auch zu, dass vielfache Übung und sogar Erfahrungen, die sie an sich selbst, am eigenen [durch fremde Krankheit etwa angesteckten] Leibe machen, eine gute Schule ihrer Tüchtigkeit sei. Bei dem Richter dagegen, dessen Seele durch Vertrautheit und vielen Umgang mit Übertretern des Gesetzes schlimmer Ansteckung ausgesetzt wäre, sei die Sache anders. Er solle die Schlechtigkeit, gegen die einzuschreiten

er berufen ist, nicht von sich selbst her kennen, sondern bloss durch Beobachtungen, die er allmählig an anderen gemacht hat. Daraus folgt, dass man allerdings einen jungen Mann nicht zum Richter brauchen kann. Denn jene vermittelte Kenntnis aus Beobachtung anderer Menschen setzt längere Lebenserfahrung voraus. Ein Richter, der seinen das Böse aufstöbernden Spürsinn der Kenntnis des eigenen verdorbenen Herzens verdankt, wird freilich in den meisten Fällen, die ihm vorkommen, sich selbst und anderen sehr tüchtig dünken, weil er die schlechten Menschen, die vor ihn geführt werden, richtig beurteilt. Hat er aber einmal über einen guten Menschen zu befinden, so wird er sich verkehrt benehmen in übel angebrachtem Argwohn, da er in seinem eigenen Innern kein Vorbild sittlicher Lauterkeit hat. — Die Aufgabe der Ärzte und Richter soll darin bestehen, heilbare Schäden zu heilen; dagegen wo nicht mehr gründlich zu helfen ist, soll der Arzt den kranken Leib dem Tod verfallen lassen, der Richter aber das Verbrechen mit Hinrichtung bestrafen, zur Erlösung für den Betreffenden selbst und zum Heil für den Staat. Unsere Jünglinge aber sollen, durch Übung der *μουσική* und *γυμναστική* geistige und körperliche Gesundheit (*σωφροσύνη* — *ὑγίεια*) sich verschaffen, die sie, von seltenen Fällen unglücklicher Verkettung der Umstände abgerechnet, vor Richter und Arzt bewahrt.

(410 b.) Die gymnastischen Übungen selbst aber sollen mehr im Hinblick auf Belebung des Muts (*τὸ θυμοειδὲς τῆς φύσεως*) als nach Athletenweise in Abzweckung auf Steigerung der Körperkraft betrieben werden. Denn es ist falsch zu meinen, die *γυμναστική* müsse ausschliesslich und auch nur vorwiegend deshalb ergänzend zur *μουσική* hinzutreten, damit durch sie der Körper gebildet werde, wie durch jene die Seele. Dass sie vielmehr beide vornehmlich der Seele dienen sollen, davon kann man sich leicht an dem Beispiel solcher überzeugen, die nur das eine der beiden Bildungsmittel pflegen. Sie werden je nach Umständen durch die einseitig theoretische und ästhetische

Erziehung weichlich und schlaff, so dass sie nur etwa in energielosem Jähzorn aufbrausend einige Kraft zeigen, oder unter dem Einfluss bloss turnerischer Übungen roh, stumpfsinnig und linkisch. (411 e:) „Also hauptsächlich eben zur Ausbildung dieser beiden Seiten des Geistes, des Muts und des Verstandes (*τὸ θυμοειδές τε καὶ φιλόσοφον* oder *φιλομαθές*) möchte ich meinen habe ein Gott uns die zwei Bildungsmittel der *μουσική* und *γυμναστική* gegeben: nicht zur Übung von Geist und Körper — das ist nur ein nebensächlicher, untergeordneter Gesichtspunkt —: damit nämlich jene beiden geistigen Kräfte in harmonisch sich entsprechender Anspannung erstarken. Den Menschen aber, der Musik und Gymnastik zur schönsten Mischung verbindet und im richtigsten Masse sie zur Bildung der Seele benützt, dürften wir wohl als den vollendet Musik- und Harmonieverständigen anerkennen, mit viel besserem Recht als den, der die Saiten eines Instruments richtig zu stimmen versteht."

Jedenfalls muss es auch ein solcher Mensch sein, dem wir das Regiment im Staat übergeben werden, damit die Verfassung des Staats Bestand haben könne.

(c. XIX.) Nachdem allgemeine Grundzüge über die Erziehung und Bildung des Wächterstandes aufgestellt sind, erscheinen Einzelbestimmungen z. B. über die Aufführung von Festreigen, über die Jagd, über turnerische Wettkämpfe (*γυμνικοί* und *ἱππικοὶ ἀγῶνες*) überflüssig. — Aber pünktlich ist noch die Frage zu untersuchen, wem die Leitung und Aufsicht über die so erzogenen Wächter des Staats übertragen werden soll. Gewiss müssen es Leute sein, die die Eigenschaften, welche wir von jenen allen verlangen, in hervorragendem Masse besitzen, d. h. verständig und geschickt zum Wächterberuf sind, und namentlich treu besorgt für das Wohl des Staats, auf Grund der festen Überzeugung, dass ihr eigenes Wohl mit ihm aufs engste verknüpft sei; und sie müssen sich schon gründlich bewährt haben in der Erfüllung ihrer staatlichen Pflichten. Nach sorgfältig fortgesetzter Beobachtung

von Jugend auf (durch Prüfung ihres Verstandes und Gedächtnisses, durch Erprobung der Festigkeit ihres Charakters im Bestehen von Anstrengungen und allerlei Gefahren und Verführungen) sind in höherem Alter erst die auszusondern, welche den Grundsatz, dass sie unter allen Umständen tun müssen, was das Staatsinteresse verlangt, immer standhaft festgehalten haben und weder durch trügerische Lockungen der Lust und Einschüchterung irgend welcher Schrecknisse sich beirren, noch durch Schmerzen sich übermannen lassen: und sie sind zur Regierung zu berufen als *Wächter erster Ordnung* (φύλακες παντελεῖς τῶν τε ἔξωθεν πολεμίων τῶν τε ἐντὸς φιλίων), während die weniger oder noch nicht lange genug Bewährten, aus deren Reihen sie hervorgehen, ihnen als Gehilfen zur Seite stehen sollen. Das sind freilich auch nur allgemeine Grundzüge für die Bestellung der Regierung im Staat (τοιαύτη τις . . . ἡ ἐκλογὴ καὶ κατάστασις τῶν ἀρχόντων τε καὶ φυλάκων, ὡς ἐν τύπῳ, μὴ δι' ἀκριβείας, εἰρῆσθαι).

(c. XXI.) Sehr wünschenswert wäre es nun, wenn man *die hiermit festgestellte staatliche Ordnung allen Bürgern durch die pia fraus eines zweckmässig erfundenen Mythus* nach Art der phönikischen Kadmossage als von höherem göttlichem Willen gestiftet *empfehlen* könnte. Sie müssten gelehrt werden, dass sie als Söhne der Erde alle einander verbrüdert, zur Pflege und zur Verteidigung der gemeinsamen Mutter und zu gegenseitiger Unterstützung gleichmässig verpflichtet seien; übrigens durch eine verschiedenwertige stoffliche Mischung, die sich in der Regel, doch nicht ausnahmslos, von den Eltern auf die Kinder vererbe, zu verschiedenen Berufen und Ständen bestimmt. Den einen, wäre zu sagen, habe die Mutter Erde Gold beigemischt: und um dieses edlen Stoffes willen verdienen sie zu herrschen; andern Silber: das sind die Leute des zweiten bevorzugten Standes, die geborenen Gehilfen der Regierenden; den übrigen Menschen aber sei nur Kupfer und Eisen beigemischt worden: sie müssen darum in untergeordneter Stellung ihr Handwerk treiben. *Jedem ist mit seiner Naturausstattung auch seine*

soziale Stellung gegeben und es ist die erste Pflicht der Regierenden, alle Aufmerksamkeit immer der Beobachtung des nachwachsenden Geschlechts zuzuwenden, um die Begabung der einzelnen, die nicht ausnahmslos dem einfachen Gesetz der Vererbung folgen wird, richtig zu unterscheiden und mit mitleidloser Unparteilichkeit auch die eigenen Kinder, falls ihrer Seele geringeres Metall beigemischt wäre, in den Stand der Handwerker oder Bauern herabzustossen und ebenso unbedenklich die Kinder niedrig stehender Eltern zu erheben, wenn es sich zeigte, dass sie höherer Stellungen würdig sind. Sollten die Regierenden in diesem Punkt nachlässig oder pflichtwidrig handeln, so wäre damit der Niedergang des Staats eingeleitet und sein Untergang vorbereitet. — Allmählig kann der Mythus wohl zu einem allgemein anerkannten Glaubenssatz werden, obgleich es anfangs schwierig halten wird, ihm Glauben zu verschaffen.

(c. XXII.) Des weiteren wird für die Sicherheit des Staats Vorsorge getroffen werden durch Auswahl eines passenden Lagerplatzes für die Wächter und ihre Führer (*ἄρχοντες*), von dem aus sie inneren Unruhen und äusseren Angriffen gleich gut wehren können. Dort sollen sie mit der ihrem Kriegerberuf entsprechenden Einfachheit sich einrichten. Die Erziehung, die wir ihnen angedeihen liessen, wird, wenn sie anders richtig und ausreichend ist, was ja vielleicht noch angezweifelt werden könnte, die beste Gewähr dafür bieten, dass sie keine zu grossen Ansprüche machen*. Aber immerhin mag noch besonders angeordnet werden, dass ihnen jeder Sonderbesitz, der über die notwendigsten Dinge hinausginge, verboten sei.

---

* 416 b, c: Οὐκοῦν τὴν μεγίστην τῆς εὐλαβείας παρεσκευασμένοι ἂν εἶεν, εἰ τῷ ὄντι καλῶς πεπαιδευμένοι εἰσίν; Ἀλλὰ μὴν εἰσί γ', ἔφη. Καὶ ἔγωγ' εἶπον· τοῦτο μὲν οὐκ ἄξιον διισχυρίζεσθαι, ὦ φίλε Γλαύκων· ὃ μέντοι ἄρτι ἐλέγομεν, ἄξιον, ὅτι δεῖ αὐτοὺς τῆς ὀρθῆς τυχεῖν παιδείας, ἥτις ποτέ ἐστιν, εἰ μέλλουσι τὸ μέγιστον ἔχειν πρὸς τὸ ἥμεροι εἶναι αὐτοῖς τε καὶ τοῖς φυλαττομένοις ὑπ' αὐτῶν.

Namentlich Gold und Silber zu berühren oder aufzubewahren oder irgendwie zu ihrem Gebrauche oder zum Schmucke zu verwenden, muss ihnen streng untersagt sein. Ihren Lebensunterhalt sollen sie zum Lohn für ihren Schutzdienst in genügender, aber nicht überreichlicher Fülle von den übrigen Bürgern empfangen; und wie es im Lagerleben üblich ist, sollen sie gemeinsame Mahle halten. Es fehlt so für sie jede Versuchung, ihre Pflicht der Fürsorge für die allgemeine Sicherheit über persönlichen Besorgungen zu verabsäumen: sie werden andere Bürger niemals als ihre Feinde ansehen und von diesen nie als solche angesehen werden, und damit wird der dauernde Bestand unserer Regierung und unseres ganzen Staates gesichert sein (*καὶ .. σῴζοιντό τ'ἂν καὶ σῴζοιεν τὴν πόλιν*); während, wo die waffentüchtigen Bürger als herrschende Klasse im Gegensatz stehen zu den andern, die sie ausbeuten, um sich selbst zu bereichern, der ganze Staat stets am Rande des Verderbens schwebt.

IV.

Adeimantos meint nun, es werde nicht leicht sein, diejenigen, welche in der Tat die volle Macht in Händen haben, so leichthin zum Verzicht auf persönliche Vorteile und Eigenbesitz zu bewegen und ihnen so vieles zu versagen, was nach gewöhnlichen Begriffen zum glücklichen Leben (*εὐδαιμονία*) gehöre. Er erhält die Antwort, es könne einstweilen dahingestellt bleiben, ob jene nicht in Wirklichkeit bei der beschriebenen Ordnung im Besitz des grössten für sie erreichbaren Glückes sich befinden; zunächst komme es jedenfalls nur darauf an, den Zustand des Staates zu schildern, in welchem die *δικαιοσύνη* aufs bemerklichste hervortrete: und das sei ein solcher, der dem ganzen Gemeinwesen möglichst viel Glück verbürge, nicht einem einzelnen Stande innerhalb desselben. Zum Gedeihen der Gesamtheit müssen alle einzelnen in ihrem Teile durch Erfüllung der ihnen besonders zukommenden Aufgabe beitragen: die Wächter müssen Wächter sein, die Bauern dürfen keine Schleppkleider anziehen, die Töpfer nicht bequem auf

Polster sich legen, um nur zur Unterhaltung dann und wann auch zu arbeiten. Wenn man jedem einzelnen überliesse zu tun so viel ihm beliebt und was ihm gerade einfällt, so wäre das ja recht freundlich, aber eine befriedigende Gesamtwirkung aller wäre so wenig möglich, wie dem Maler ein richtiges menschliches Bild sich ergäbe, falls er die Augen, weil sie das Schönste sind, mit der schönsten und kostbarsten Farbe anstreichen wollte und so fort entsprechend verführe: — der Staat wäre damit aufgehoben. Freilich ist es *von weniger Belang, wenn irgend welche Handwerkszunft*, etwa die der Schuhflicker, *ihre Aufgabe vernachlässigt; aber dass die Wächter des Staats das nicht tun*, das ist für seinen Bestand und seine glückliche Verfassung wesentlich: und *dafür müssen wir* also *unbedingt Sorge tragen, wobei wir als selbstverständlich annehmen, dass jene*, sowie überhaupt die einzelnen Berufsstände, *das allgemeine Glück mitgeniessen* in der Weise, *wie es eben für sie möglich ist*.

(c. II.) Für die Ausübung jedes Berufs nun ist *sowohl Reichtum als Armut hinderlich* und darum sind die Wächter des Staats vor beidem zu bewahren. Dass deshalb unser Staat gegen andere mit reichen Mitteln ausgestattete Staaten für den Fall des Krieges in Nachteil kommen könnte, ist nicht zu fürchten. Denn einmal sind seine Verteidiger auf den Kampf besser eingeübt als reiche Bürger eines feindlichen Staates; dann aber wird es ihnen nie an Bundesgenossen fehlen, wenn sie solchen die erbeuteten Reichtümer der gemeinsam besiegten Gegner in Aussicht stellen, von denen sie ja selbst nichts für sich begehren. Auch innerhalb des feindlichen Staates werden sie durch ein solches Anerbieten stets das ganze Heer der Besitzlosen und mit der herrschenden Partei Verfeindeten für sich gewinnen, weil diese ja nur scheinbar mit den Reichen und Mächtigen, mit denen sie zusammen wohnen, *einen* Staat bilden: und so wird die wirkliche Gegnerschaft niemals so gross sein, um unsere einmütige

Kriegerschar, und wäre diese auch nur tausend Mann stark, im Kampfe zu bestehen. (c. III.) Unserem Staat freilich muss seine Einheitlichkeit unbedingt gewahrt bleiben und er darf darum nicht so volkreich werden und seinen Landbesitz nicht so weit ausdehnen, dass dies nicht mehr möglich wäre. Anderseits darf er allerdings auch nicht zu klein werden. Dafür müssen die Regierenden Sorge tragen; und ebenso, wie schon angedeutet, dafür, dass jeder einzelne an den Platz im Staate gestellt werde, welchen ihm seine natürliche Begabung zuweist, ohne Rücksicht auf seine Geburt. (Nur dadurch kann erreicht werden, dass jeder Bürger auf seinen Beruf sich beschränkt und damit auch die Herzenseinfalt sich wahrt, welche selbst wieder Bedingung für die Einheitlichkeit des Staatswesens ist.) — Diese Obliegenheiten der Regierenden erscheinen vielleicht recht unbedeutend; aber gewichtigere und schwerer zu erfüllende Pflichten haben wir ihnen überhaupt weiter nicht vorzuschreiben, wenn sie es nur damit streng nehmen, was über die Jugendbildung schon eingeschärft ist (die *παιδεία* und *τροφή*). Sie werden dann leicht auch vollends alles übrige richtig ordnen und herausfinden, was hier übergangen werden soll (424 a:) namentlich was die Ehe und Familie betrifft (*τήν τε τῶν γυναικῶν κτῆσιν καὶ γάμων καὶ παιδοποιίας*), dass nämlich auch hier unter Freunden nach dem bekannten Spruch möglichst Gemeinsamkeit des Besitzes bestehen sollte*. Und von Geschlecht zu Geschlecht wird sich der veredelnde Einfluss der guten Erziehung bewähren, so lange sie unverändert bleibt.

Aber jede Veränderung der Erziehungsgrundsätze oder ihrer Anwendung muss das ganze Staatswesen in Mitleidenschaft ziehen. Das Wort Damons hat Recht: „wo man immer an den Weisen der Musik

---

* Adeimantos drückt Zustimmung aus: ὀρθότατα γὰρ γίγνοιτ' ἄν. Aber man kann zweifeln, ob diese Zustimmung auf die letzten Worte oder auf das vorausgehende πάντα ταῦτα ῥαδίως διόψονται sich bezieht; vgl. 449 b.

rüttelt, werden damit zugleich die wichtigsten Gesetze des Staats angetastet“ (*οὐδαμοῦ κινοῦνται μουσικῆς τρόποι ἄνευ πολιτικῶν νόμων τῶν μεγίστων, ὥς φησί τε Δάμων καὶ ἐγὼ πείθομαι*). Eine kleine Veränderung in diesen Dingen erscheint so harmlos; man meint wohl, sie betreffe nur die *παιδιά*, die Form unserer Erholung und Unterhaltung: aber die Folgen werden im schweren Ernst einer Auflehnung gegen den alten Brauch und das Gesetz auf allen Gebieten zutage treten. Umgekehrt wird gerade die Erziehung durch wohlgeordnetes Spiel (*ἐννομωτέρου παιδιᾶς*) das junge Geschlecht am sichersten mit dem gesunden Sinn für das Gute ausstatten, aus dem heraus sich nicht bloss sittsames Betragen als selbstverständlich ergeben wird (Wahrung des Anstands in der Kleidung, Bescheidenheit gegen ältere Leute, Sorgsamkeit gegen die Eltern usw.), sondern der auch dafür bürgt, dass man ihnen die zweckmässige Regelung der Verhältnisse des bürgerlichen Verkehrs nach eigener Erfahrung selbst überlassen kann und nicht zum Voraus durch Gesetze über Markt und Handel, über die Ahndung von Beleidigung und Gewalttat, über die Einrichtung und Erhebung von Zöllen usw. sie zu binden braucht. — Wo es in einem Staatswesen mit der Erziehung der Jugend schlecht bestellt ist, werden ja übrigens die Einzelbestimmungen über diese Punkte doch auch ziemlich wertlos sein, so scharfsinnig und fein (*χαριέντως*) man sie für alle Fälle ausdenken mag. Sie können so wenig anschlagen, wie die Arznei bei einem Menschen, der vom Fressen, Saufen und Huren krank geworden ist und von einer Änderung seines ganzen Lebenswandels nichts hören will. Wie ein solcher stets geneigt ist, nach jedem neuen Mittel zu greifen, das irgend ein Kurpfuscher empfiehlt, in der Hoffnung, dass er jetzt endlich Abhilfe finden werde, und mit all diesem planlosen Herumdoktern nur seine Krankheit mannigfaltiger und grösser macht, so glaubt man wohl in einem schlecht eingerichteten Staatswesen auch immer, man sei jetzt nächstens daran, durch immer weiteres Nachbessern an den Gesetzen

dem Unrecht Tür und Tor zu versperren, während doch all diese Geschäftigkeit so sinnlos ist wie einer Hydra ihre Köpfe abzuschlagen. Die wahre Ursache des Übels aber, an dem der Staat krankt, soll niemand nennen. Wer es tut, um ernstliche Abhilfe herbeizuführen, riskiert damit wohl sein Leben, weil das Antasten der bestehenden Staatseinrichtungen in solchen Staaten mit dem Tode bedroht wird. Dagegen wer alles lobt und immer angenehm tut und neue Mittelchen herbeibringt, findet solche Anerkennung als tüchtiger, die anderen an Fähigkeit weit überragender Staatsmann, dass man es ihm verzeihen muss, wenn er sich am Ende gar selbst einbildet das zu sein.

(427 b.) Zu erwähnen sind noch, als vornehmste und dringendste (*κάλλιστα καὶ πρῶτα*) Anordnungen die religiösen: über Einrichtung von Tempeln und Opfern, den Kult von Göttern, Dämonen, Heroen, sodann über Totenbestattung und die den Abgeschiedenen zu erweisenden Ehren. Das alles soll dem delphischen Apollo anheimgestellt sein, der ja überall von alters her als Rechtsweiser (*ἐξηγητής*) in diesen Dingen gilt.

(c. VI.) Wenn die Gründung der *πόλις* wirklich gelungen ist und dieselbe nun vollkommen gut (*τελέως ἀγαθή*) ist, so muss sie eben damit weise, tapfer, besonnen und gerecht sein (*σοφή τε καὶ ἀνδρεία καὶ σώφρων καὶ δικαία*). Wir suchen längst die *δικαιοσύνη* und ihr Gegenteil, um über den Wert beider zu entscheiden. Fällt sie uns nicht sofort in die Augen, so muss sie wohl damit kenntlich werden, dass wir jene drei anderen Vorzüge begrifflich aussondern: denn dann muss sie als der allein noch übrige gute Rest zurückbleiben.

Die Weisheit nun (*σοφία* oder nach 433 b *φρόνησις*) zeigt sich in der Wohlberatenheit (*εὐβουλία*) und diese beruht auf einem Wissen (*ἐπιστήμη*); aber nicht etwa auf dem fachgemässen Wissen irgend eines besonderen Handwerks oder gewerblichen Berufs (einer *ἐπιστήμη*, welche *ὑπὲρ τῶν ἐν τῇ πόλει τινὸς βουλεύεται*), sondern in dem das auf das Wohl

des Staatsganzen sich bezieht und das zu pflegen den an Zahl verhältnismässig wenigen zukommt, die wir als vollkommen bewährte Wächter zu Regierenden bestellt haben. Nur ihr Wissen verdient den Namen Weisheit und dass sie dieses besitzen genügt für den ganzen Staat.

(c. VII.) Die Tapferkeit des Staats (ἀνδρεία — πολιτική γε 430 c) beruht allein in der Tapferkeit seines Kriegerstandes und besteht näher darin, dass dessen Angehörigen die vom Gesetzgeber mittels der Erziehung ihnen beigebrachte Überzeugung darüber, was für einen Menschen zu fürchten sei und was nicht, durchaus festhalten und nicht austilgen lassen durch Schmerz oder Lust, Begierde oder Furcht: so wenig, wie die echte, durch sorgfältige Vorbehandlung mit Weiss haltbar gemachte Purpurfarbe durch die schärfsten Laugen je sich wieder zerstören lässt. — Von dieser bürgerlichen Tapferkeit* wäre freilich eine andere noch zu unterscheiden, aber um diese handelt es sich hier nicht. Zu unterscheiden ist davon auch die [bloss physische], nicht durch Erziehung bewirkte Tapferkeit, die, obwohl auch sie sich nicht fürchtet vor Dingen, die in der Tat nicht furchtbar sind (sie ist ὀρθὴ δόξα περὶ τῶν αὐτῶν τούτων ἄνευ παιδείας γεγονυῖα), doch eine Eigenschaft von Tieren und Sklaven ist (θηριώδης καὶ ἀνδραποδώδης).

(c. VIII.) Die Besonnenheit (σωφροσύνη) ferner scheint mit Einklang und Harmonie verwandt zu sein. Sie wird wohl beschrieben als eine gewisse Ordnung und als Beherrschung von Lüsten und Begierden oder als eine Verfassung des Menschen, in der er seiner selbst Herr sei, was wörtlich genommen lächerlich wäre und vernünftigerweise nur einen Zustand bedeuten kann, bei dem in der Seele ein von Natur Besseres die Herrschaft über ein Schlechteres behauptet. Entsprechendes ist aber in unserem Staatswesen der Fall. Und begründet ist dieses Verhältnis in der allgemeinen Übereinstimmung der Bürgerschaft darüber, wem im Staate die Herrschaft und Führung zukomme, so dass also die Besonnenheit

---

* so heisst es noch am Schluss des Kapitels.

nicht, gleich der Weisheit und Tapferkeit, als Eigenschaft nur etwa der Regierenden, also eines kleinen Bruchteils der Bürgerschaft anzusehen ist, sondern in der Tat einem harmonischen Einklang zu vergleichen ist, der durch das Ganze hindurchgeht, die Weisesten mit den weniger Weisen und Unverständigen, die Starken mit den Schwachen, die Armen mit den Reichen verbindend und alle Gegensätze versöhnend.

(432 b.) Weisheit, Tapferkeit, Besonnenheit des Staats sind definiert und nachgewiesen. Es fehlt als vierte und letzte Art seiner Tüchtigkeit noch die *δικαιοσύνη*. Und so lange sie sich dem spähenden Blick auch verborgen hat: wir müssen sie schliesslich entdecken.

(c. X.) In der Tat, es wird auf einmal klar, dass wir wohl längst von ihr geredet haben — oder wenigstens von einem ihr verwandten Allgemeineren, wovon sie eine Unterart (*τὶ εἶδος* 433 a vgl. 443 c) ist — indem wir verlangten, dass jeder eine bestimmte Stelle im Staat einnehmen müsse, zu der er nach seiner natürlichen Anlage sich am besten eigne. Wir hätten uns dabei erinnern dürfen, dass es eine ganz gewöhnliche, auch von uns (— sagt Sokrates —) schon manchmal benützte Definition der *δικαιοσύνη* ist, sie bedeute, seinen Beruf zu erfüllen (*τὰ ἑαυτοῦ πράττειν*: sein Geschäft zu verrichten) und nicht allerhand Abliegendes zu treiben (in Vielgeschäftigkeit sich zu verlieren: *μὴ πολυπραγμονεῖν*). Und wenn wir uns fragen, was abgesehen von der Besonnenheit, Tapferkeit und Klugheit noch als Übriges da ist, um den Staat gut (*ἀγαθήν*) zu machen, so müssen wir sicherlich eben das anführen, dass jedermann (sei es Kind, Weib, Sklave oder Freier, Handwerker, Regierender oder Regierter) die ihm zukommende Aufgabe erfüllt und in nichts anderes vielgeschäftig sich einmischt. Solches Verhalten macht die anderen Vorzüge des Staats, von denen wir schon gesprochen haben, erst möglich und erhält sie. Und es wäre schwer zu entscheiden, ob eben dieses oder die Einmütigkeit zwischen Regierung und Regierten, oder das Festhalten der dem Gesetz entsprechenden Überzeugung über das was zu fürchten und nicht zu fürchten ist

durch die Krieger, oder die Klugheit und wachsame Fürsorge (φυλακή) der Regierenden für den guten Bestand des Staates wichtiger und wesentlicher sei; so dass also wirklich jenes vierte, was den Bürger in den Stand setzt, seinen Beruf zu erfüllen, den drei anderen Vorzügen gleichwertig zu erachten ist und wir unbedenklich darein die *δικαιοσύνη* setzen dürfen. (– Die Richtigkeit dieser Begriffsbestimmung ergibt sich auch daraus, dass als vornehmster Zweck der von den Regierenden auszuübenden Rechtsprechung angesehen wird, zu verhüten, dass jemand habe was anderen gebühre oder seines Eigentums sich beraubt sehe, womit eben als Forderung der Gerechtigkeit anerkannt ist: zu haben und zu vollbringen was einem als eigentümlich zukomme. —) Ein Zustand des Staats, bei dem wer von Natur zum Handwerk und zur Erwerbstätigkeit veranlagt ist Soldat sein will, und wer von Natur zum Soldaten taugt den Ratsherrn und Wächter des Staats spielen will und umgekehrt, oder wo dieselben Leute mit diesen verschiedenen Aufgaben sich befassen, zum Schaden und Verderben der Gesamtheit, macht seine *ἀδικία*, seine Ungerechtigkeit aus. Schon wenn ein Handwerker dem anderen ins Handwerk pfuscht, ist das nicht in Ordnung; doch hat es nicht gerade viel zu bedeuten. Und darum ist für die Definition der *δικαιοσύνη* nur das Verhältnis der drei Hauptklassen von Bürgern zu einander zu berücksichtigen und dieselbe lautet demnach dahin (c. XI): wenn jeder der drei Berufsstände, der dem Gelderwerb dienende, der zum Schutz des Staates und der zur Regierung berufene seine eigene Aufgabe erfüllt und was ihm im Staate zukommt besorgt, dann herrscht *δικαιοσύνη* und ist der ganze Staat gerecht.

(434 d.) Nun hat unsere Definition aber ihre Richtigkeit noch darin zu bewähren, dass sie auch Anwendung auf den einzelnen Menschen zulässt: nur wenn dem so ist, kann man sie endgültig anerkennen, andernfalls bedarf sie noch der Berichtigung. — Jedenfalls muss die Prädizierung derselben Eigenschaft von verschiedenen Subjekten in dem-

selben Verhalten beider begründet sein. Wenn also die Gerechtigkeit des Staates gefunden wurde in einer bestimmten Betätigung von drei in ihm unterschiedenen natürlichen Richtungen (oder Anlagen: *τριττὰ γένη φύσεων*), die nach anderer Seite auch in seiner Besonnenheit, Tapferkeit und Weisheit zur Geltung kommen, so müssen wir versuchen, dieselben drei Faktoren (*εἴδη*) in der Seele des einzelnen nachzuweisen und in deren entsprechendem Verhalten die gleichnamigen menschlichen Eigenschaften begründet zu finden. Die Untersuchung, auf die wir damit hingewiesen sind, ist schwierig. Und nur mit Umständlichkeit lässt sie sich genau zu Ende führen. Für den augenblicklichen Zweck jedoch mag auch eine weniger exakte Durchführung genügen. — 435 e: Dass dieselben Arten natürlicher Veranlagungen oder geistiger Richtungen (*τὰ αὐτὰ εἴδη τε καὶ ἤθη*), die wir im Staat neben einander unterschieden, auch in den einzelnen sich finden, ist nun gewiss insofern selbstverständlich, als ja eben aus einzelnen der Staat mit all seinen Strebungen sich zusammensetzt; — bei ganzen Völkern, die wir mit einander vergleichen, nehmen wir ja auch ein durchgehendes Überwiegen der einen oder anderen Anlage wahr: bei den Thrakern, Skythen und anderen Nordvölkern bildet stürmischer Mut (*τὸ θυμοειδές*), bei den Griechen Erkenntniseifer (*τὸ φιλομαθές*), bei den Phönikiern und Ägyptern das Streben nach Gelderwerb (*τό χρηματιστικόν*) einen hervorstechenden Zug ihres Wesens —. Aber die schwierige Frage ist, ob diese verschiedenen Züge etwa im Grund auf eine und dieselbe geistige Kraft zurückzuführen sind, die in mehrfacher Weise sich wirksam zeigt, oder ob schon in dem einzelnen Menschen drei Seiten seines geistigen Wesens zu unterscheiden sind, welche im Lernen und Erkennen (*μανθάνειν*), in der Aufwallung zornigen Muts (*θυμοῦσθαι*), in sinnlichem Begehren (*ἐπιθυμεῖν*) offenbar werden. (436 b:) Die Entscheidung darüber ist zu treffen nach dem Grundsatz *ὅτι ταὐτὸν τἀναντία ποιεῖν ἢ πάσχειν κατὰ ταὐτόν γε καὶ πρὸς ταὐτὸν οὐκ ἐθελήσει ἅμα* (dass dasselbe Ding

nicht zugleich wird Entgegengesetztes tun oder leiden können in derselben Hinsicht und demselben gegenüber). Kein eristischer Einwand kann diesen Satz umstossen und jeder Widerspruch, der in einer gegen ihn ins Feld geführten Tatsache zu liegen scheint, wird sich lösen, sobald man diese in ihre Elemente zergliedert. Bei dem Kreisel oder der rotierenden Kugel z. B., von denen man einwenden möchte, sie ruhen zugleich und bewegen sich, ruht in der Tat die unverrückt feststehende Axe, aber alles ausser ihr ruht nicht, sondern bewegt sich. Es wäre zu umständlich, so auf alle einzelnen, einen Einwand begründenden Beispiele einzugehen. Aber immerhin darf die Gültigkeit des logischen Satzes bis auf weiteres als feste Hypothesis hingestellt werden.

(c. XIII.) Die Wörter bejahen und verneinen (*ἐπινεύειν, ἀνανεύειν*), erstreben und ablehnen, an sich ziehen und von sich stossen bezeichnen eine kontradiktorisch entgegengesetzte Weise des Verhaltens, gleichgültig ob man dieses als Tun oder Leiden auffassen mag. Auch verlangen und wollen (*ἐπιθυμεῖσθαι* und *βούλεσθαι*) gehört in eine dieser Wortreihen (nämlich die positive) und bildet zum nicht haben wollen und nicht wollen (der negativen Reihe) einen strengen Gegensatz. Eine besonders stark hervortretende Art des Verlangens nun ist die Regung des Durstes. Sie besteht an und für sich betrachtet in nichts weiter als in dem Verlangen zu trinken, während jede besondere Bestimmtheit dieses Verlangens, z. B. nach kaltem oder warmem oder reichlichem Trunke, von einem noch hinzutretenden Moment (einem *προςγιγνόμενον*) herrührt, z. B. von der Wärme. Auch guten Trunk (*χρηστοῦ ποτοῦ*) begehrt nicht der Durst sofern er Durst ist, sondern nur weil er allerdings eine Art des Verlangens ist und es schon zu dessen Wesen und Begriff gehört Gutes zu begehren (*πάντες γὰρ ἄρα τῶν ἀγαθῶν ἐπιθυμοῦσιν*). — Übrigens gilt das von allen Beziehungs- oder Relationsbegriffen, dass der unbestimmten Allgemeinheit, in welcher sie an und für sich zunächst gedacht werden, eine genau ebenso unbestimmte Allgemeinheit des Objekts oder Beziehungspunktes, an dem

sie ihre Ergänzung haben oder im Hinblick auf den sie ihre Verdeutlichung finden, entspricht und dass jede qualitative Besonderung, die auf der einen Seite angebracht wird, auch die andere Seite des Verhältnisses mitbetrifft: einem einfachen ‚grösser‘ entspricht das einfache ‚kleiner‘, dagegen dem ‚viel grösser‘ entspricht ‚viel kleiner‘, dem ‚einstmals‘ oder ‚künftig grösser‘ das ‚einstmals‘ oder ‚künftig kleiner‘ usw. Die Wissenschaft schlechthin hat zu ihrem Gegenstand den Wissensstoff schlechthin (ἐπιστήμη — μάθημα entspricht sich); dagegen wenn ich der Wissenschaft den Hausbau zum Gegenstand gebe, so ist mit dieser Bestimmung ihres Objekts sie selbst eine bestimmte und von anderen Wissenschaften unterschiedene geworden. Freilich darf man nicht meinen, dass auf beiden Seiten des Verhältnisses, das die Grundlage eines Beziehungsbegriffs bildet, immer die gleichen Wortbezeichnungen für die nähere Bestimmung anwendbar seien. Die Wissenschaft vom Kranken und Gesunden z. B. ist nicht selbst krank und gesund, sondern sie ist die ärztliche Wissenschaft. — Jedenfalls ist nun auch der Durst ein solcher Beziehungsbegriff und, wie gesagt, einfach als Durst ist er nichts als das Verlangen nach einem Trunk. Also will die Seele des Dürstenden sofern er dürstet gar nichts als trinken. Und doch finden wir oft, dass dieser Willensregung in der Seele ein Gebot widerstrebt, das den Dürstenden vom Trinken zurückhält. Die Zurückhaltung entspringt aus Berechnung: und offenbar muss man das Berechnende (τὸ λογιστικόν) in der Seele als etwas Eigenartiges von dem die Befriedigung des sinnlichen Triebs Verlangenden (dem ἐπιθυμητικόν) unterscheiden.

(439 e.) Es fragt sich weiter, wie sich zu diesen zwei Erscheinungen und Äusserungsweisen der Seele (εἴδη, ἐνόντα ἐν ψυχῇ) die mutige Zornesaufwallung oder was ihr zugrunde liegt verhält. Glaukon meint, es könnte das vielleicht mit dem ἐπιθυμητικόν, aus dem das sinnliche Verlangen hervor-

geht, wesensgleich (ὁμοφυές) sein. Da erinnert ihn Sokrates an eine Geschichte, die man von einem gewissen Leontios erzählte, der beim Anblick von Leichen an der Richtstätte das Gelüste empfand sie näher zu betrachten. Während er diesem nachgab und mit weit aufgerissenen Augen hinzulief, machte er sich doch eben darüber selbst Vorwürfe, indem er in grosser Erregung ausrief: „Da schauet denn, ihr Unglücksaugen; ersättigt euch an dem schönen Anblick!“ Hier war offenbar die affektvolle Erregung gegen die sinnliche Begierde gerichtet. Und ähnliches könne man oft an sich selbst erfahren, wenn Vernunft und Sinnlichkeit [— jene zwei vorher unterschiedenen εἴδη —] einander widerstreiten: stets bemerke man dann, dass die zornige Aufregung der Seele sich gegen das sinnliche Verlangen kehre und dass sie dem was die Vernunft ihr als recht bezeichnet trotz Hunger, Durst, Kälte und aller Mühseligkeit standhaft beistehe, wie ein Hund dem Hirten oder wie im Staat der Wächterstand der Regierung. Bezeichnend ist namentlich, dass wer selbst Hunger, Durst und Kälte und andere körperlichen Unannehmlichkeiten leiden muss, nur dann darüber sich aufregt, wenn er das Bewusstsein haben kann, dass ihm das unverdient widerfahre. So könnte man nun hinwiederum auf den Gedanken kommen, dass der Mut von der berechnenden Seite (dem λογιστικὸν εἶδος) der Seele nicht zu trennen sei. Dagegen bringt aber Glaukon vor, dass man bei Kindern oft das Vorhandensein des Muts bemerke, wenn noch keine Spur von verständiger Berechnung sich verrate. Auch die Tiere, ergänzt Sokrates, zeigen wohl Mut ohne Berechnung, und schliesslich benützt er als Zeugnis für das Auseinanderfallen der beiden noch die homerische Schilderung, wie Odysseus an die Brust schlagend sein Herz zum Ausharren ermuntert.

(c. XVI.) Nachdem nun festgestellt worden, dass dieselben gesonderten drei Bestandteile (γένη) in der Seele des einzelnen zu unterscheiden sind wie im Staat, sei zu erweisen, inwiefern dasselbe Verhalten dieser Teilbestände zu einander, das die

Weisheit, Tapferkeit usw. des Staates begründe, auch die gleichnamigen Eigenschaften des einzelnen ausmache. Die *Gerechtigkeit des Menschen* müsste darin bestehen, dass jeder der drei Teile (γένη) in seiner Seele die ihm eigentümliche Aufgabe erfüllte, indem die Vernunft (das λογιστικόν) die Herrschaft über und die Fürsorge für die ganze Seele übernähme und mit Beihilfe des Muts (des θυμοειδές), mit dem sie durch Musik und Gymnastik zu harmonischem Zusammenwirken gestimmt ist, die Sinnlichkeit (das ἐπιθυμητικόν) in Zucht und Schranken hielte, und indem so jene beiden mit einander auch die äusseren Feinde am wirksamsten von der ganzen Seele und dem Körper abhielten. *Seine Tapferkeit* bestünde eben in dem geschilderten Verhalten des mutvollen Teils (θυμοειδὲς μέρος), indem dieser durch alle Anfechtungen von Schmerz und Lust hindurch die Überzeugung rettete, das sei zu fürchten und nicht zu fürchten was die Weisung der Vernunft ihm bezeichnet; *die Weisheit* darin, dass der kleinste Teil der Seele nach der Kenntnis dessen, was dem Ganzen und den Teilen frommt die Herrschaft führte; und *die Besonnenheit* (σωφροσύνη) in der einheitlichen Zusammenstimmung der Teile und ihrem Einverständnis darüber, wem unter ihnen die Herrschaft zukomme. — *Noch eine* sehr triviale *Betrachtung** *mag* die Richtigkeit der gefundenen Definition der Gerechtigkeit als Eigenschaft des einzelnen sowie des Staates *bestätigen*: dem geschilderten Menschen und dem geschilderten Staat könnte man in allen Stücken festes Vertrauen schenken; weder der Unterschlagung noch des Raubs und Verrats, noch des Wort- und Eidbruchs, noch eines Frevels gegen die Ehre und Würde anderer oder einer Vernachlässigung der Pflichten gegen die Götter hätte man sich von ihnen zu versehen. Und der Grund wäre eben der, dass bei ihm alles innerlich in der richtigen Verfassung ist, indem die besten und edelsten Kräfte die Herrschaft in der Seele behaupten, die anderen

* so heisst es anhangsweise.

willig von ihnen ihre Richtung sich geben lassen (ὅτι αὐτοῦ τῶν ἐν αὐτῷ ἕκαστον τὰ αὑτοῦ πράττει ἀρχῆς τε πέρι καὶ τοῦ ἄρχεσθαι).

(c. XVII.) Gewisse Grund- (Leit-) und *Umrisslinien der Gerechtigkeit* (ἀρχήν τε καὶ τύπον τινὰ τῆς δικαιοσύνης) *haben wir* demnach *gleich Anfangs* bei Gründung unseres Staates *vor uns gehabt*, als wir jedem der Handwerker, die wir zusammenführten, seine besonders abgegrenzte Aufgabe zuwiesen: nur besteht die Gerechtigkeit eben nicht in einem äusserlichen Verhalten, das nur ein Nachbild (εἴδωλον) desselben sein kann, sondern in der richtigen inneren Verfassung der Seele, welche durch die harmonische Zusammenstimmung ihrer Saiten zu vollem Einklang nach dem Gesetze der Weisheit sich herstellt; woraus dann freilich entsprechende äussere Handlungen hervorgehen, während ungerechtes Handeln, von unverständigem Wahne geleitet, jenen Zusammenklang der Seele stört und auflöst. (c. XVIII.) *Die Ungerechtigkeit* (ἀδικία) ihrerseits müssen wir definieren als Zerwürfnis unter den drei Bestandteilen (γένη) der Seele und als zweckwidrige, ordnungslose Vielgeschäftigkeit, als einen Zustand des Aufruhrs, wobei ein Teil, dem das nicht zukommt, sich die Herrschaft anmasst; verbunden mit ihr sind Zuchtlosigkeit, Feigheit, Denkfaulheit (ἀκολασία καὶ δειλία καὶ ἀμαθία) und überhaupt Schlechtigkeit jeder Art. Offenbar sind das für die Seele krankhafte, ihrer Natur nicht angemessene Zustände. Wie sie einerseits in schlechten Handlungen sich kundgeben, so werden sie anderseits durch solche erzeugt und erhalten. Umgekehrt ist die Tugend (ἀρετή), bei welcher sich die Seele in ihrer naturgemässen Verfassung befindet, Gesundheit, Schönheit und Wohlbefinden der Seele; und auch sie bringt nicht nur gute Handlungen hervor, sondern wird durch solche selbst begründet.

(c. XIX.) Noch harrt die Frage der Erledigung, *ob es mehr Vorteil bringt*, gerecht zu handeln und *gerecht zu sein oder* Unrecht zu tun und *ungerecht* zu sein. Glaukon meint, sie *sei nun* nach den letzten Ergebnissen sehr *einfach abzutun*: wenn schon ein Leben mit siechem

Körper keinen Wert mehr habe trotz aller Unterstützungen und Annehmlichkeiten, die man ihm bieten möge, so vollends ein Leben in Schlechtigkeit und Ungerechtigkeit, sofern diese in widernatürlichem und verderbtem Zustand der Grundlage des Lebens selbst (*αὐτοῦ τούτου ᾧ ζῶμεν*: dessen, was unser Leben erhält, des Lebensprinzips selbst — d. h. der Seele) begründet sei. Sokrates stimmt bei, will aber auf eine schärfere Durchführung des Beweises nicht verzichten (*ὅμως . . ὅσον οἷόν τε σαφέστατα κατιδεῖν ὅτι ταῦτα οὕτως ἔχει, οὐ χρὴ ἀποκάμνειν*). Er fordert auf, auch die Arten (*εἴδη*) der Schlechtigkeit noch zu betrachten. Sie stellen sich dem überschauenden Blick, der die Erscheinungen der Tugend (*ἀρετή*) in einer einzigen Grundform zusammenfasst, als unendlich an Zahl dar. Doch vier davon scheinen besonders bemerkenswert, die sich ebenso in vier besonderen Formen schlechter Staatsverfassung ausprägen, wie die *ἀρετή* ihrerseits nicht nur in der Seelenverfassung des einzelnen Menschen zu erkennen ist, sondern auch in einem Staat wo die Guten die Herrschaft führen — sei es ein einzelner, der durch hervorragende Tüchtigkeit dazu berufen ist, König zu sein, sei es eine Mehrheit gleich Tüchtiger, deren gemeinsame Herrschaft Aristokratie heissen wird.

V.

Sokrates ist im Begriff, jene vier Formen namhaft zu machen und zu schildern, wie sie sich allmählich, eine aus der andern, entwickelt haben, wird aber durch einen Einwurf des Adeimantos unterbrochen, den dieser, von Polemarchos angeregt, erhebt und der dahin lautet: wie man sich denn die Gemeinschaft der Weiber und Kinder, von der Sokrates nur so obenhin geredet, des näheren zu denken habe; längst warten sie alle auf genauere Erklärung. Ehe dieses wichtige Kapitel (*εἶδος . . οὐ τὸ ἐλάχιστον τῶν λόγων*) klar ausgeführt sei, könne man die Beschreibung des Musterstaats nicht für vollendet ansehen und sei der Übergang zur Betrachtung einer anderen Verfassungsform verfrüht. Auch

Glaukon und Thrasymachos verlangen im Namen aller nähere Auskunft. Ein ganzer Schwarm von Reden, sagt Sokrates, werde durch dieses Verlangen rege gemacht, den er habe vermeiden wollen, indem er sich im Stillen darüber gefreut, dass die anderen mit dem bisher Gesagten sich begnügen. Seine Vorschläge über diese Fragen werden viel ernsteren Bedenken begegnen als alles was er bisher ausgeführt habe: nicht nur an ihrer Ausführbarkeit werde man zweifeln und sie bloss einem frommen Wunsch (εὐχή) gleich achten, sondern auch daran, ob sie in der Tat segensreiche Wirkungen haben könnten. Vor dem Spott zwar, der darüber laut werden möge, scheue er sich nicht: das wäre knabenhaft. Aber er fürchte ernstlich, in einer höchst bedeutsamen Sache das Richtige zu verfehlen und dadurch auch seine Freunde irrezuführen, was wohl schlimmer sein dürfte, als wenn ihm fahrlässiger Totschlag begegnete. Endlich lässt er sich durch immer dringender werdenden Zuspruch doch zu der neuen Untersuchung bewegen.

(c. III.) Er erinnert daran, dass die Männer, deren Erziehung er durch Vorschriften geregelt, gleichsam Wächter einer Herde sein sollen, und nimmt die Vergleichung derselben mit Hirtenhunden wieder auf. Von ihr ausgehend könnte man es *weder notwendig noch naturgemäss* finden, *dass die Aufgaben mit Rücksicht auf die Geschlechter wesentlich verschieden bestimmt würden* (— nur die geringere Kraft des weiblichen Geschlechts ist zu beachten). *Nach den Aufgaben aber müsse die Erziehung sich richten.* Somit wären auch die Weiber durch Musik (μουσική) und Gymnastik zu bilden und für die Verteidigung des Staats, für den Krieg zu verwenden. Freilich würde man es sehr lächerlich finden, wenn nackte Weiber neben den Männern auf den Turnplätzen sich übten und an allerhand prickelnden Witzen über eine solche Neuerung (μεταβολή) würde es nicht fehlen; aber die meisten Barbaren fänden auch heute die *nackte Darstellung* der Männer auf den Übungsplätzen lächerlich und erst allmählich haben die Griechen selbst sich daran gewöhnt: einst als die Kreter

und dann nach ihrem Beispiel die Lakedämonier damit den Anfang machten, mochten wohl auch die Spassmacher* darüber ihre Witze reissen. Inzwischen habe die Erfahrung gezeigt, dass die Entblössung zum Turnen das Richtige war (452 d:) „und das Urteil der Lächerlichkeit, das die Augen fällen wollten, zerrann vor dem was die Vernunft als Bestes erkennen liess und damit wurde offenbar, dass der ein eitler Tor ist, der etwas anderes für lächerlich hält als das Schlechte“ (*καὶ τὸ ἐν τοῖς ὀφθαλμοῖς δὴ γελοῖον ἐξερρύη ὑπὸ τοῦ ἐν τοῖς λόγοις μηνυθέντος ἀρίστου, καὶ τοῦτο ἐνεδείξατο, ὅτι μάταιος ὃς γελοῖον ἄλλο τι ἡγεῖται ἢ τὸ κακόν*), „ebenso wie der welcher als löbliches Ziel des Strebens etwas anderes anerkennt als was gut ist.“

(c. IV.) Vielleicht aber scheine es doch der weiblichen Natur zuwider zu sein, dass diese alle Aufgaben mit dem Manne teile, insbesondere auch an den Anstrengungen des Krieges mit ihm teilnehme. Verschiedenheit der Naturanlage bei den beiden Geschlechtern sei nicht zu läugnen; und sobald man sie anerkenne, komme man damit in Widerspruch mit der oben aufgestellten Forderung, dass je nach der eigentümlichen Naturanlage die Aufgabe verschieden zu stellen sei. — Dieser Einwand ist sehr bestechend; aber eine dialektisch unterscheidende Prüfung beseitigt den Widerspruch, der nur im Wortlaut, nicht in dem Sinn der Worte liegt. („Wie wunderbar“, ruft Sokrates 454 a aus, „ist doch die Macht der Kunst des Widersprechens! Auch ohne es zu wollen, scheint es, verfallen ihr viele, die wähnen, sie seien nicht auf Rechthaberei aus, sondern auf Verständigung — *οὐκ ἐρίζειν, ἀλλὰ διαλέγεσθαι* —, weil sie nicht imstande sind, ein Wort nach Arten unterscheidend zu betrachten — *κατ' εἴδη διαιρούμενοι τὸ λεγόμενον ἐπισκοπεῖν* —, sondern immer nur nach der Spur der Wortlaute das Gegenteil eines Satzes zu suchen, was eben zu Streitereien führt und nicht zu verständiger Besprechung — *ἔριδι, οὐ διαλέκτῳ πρὸς ἀλλήλους χρώμενοι* —.“)

* ἀστεῖοι.

Die Unterscheidung der Naturanlage war anfangs mit Rücksicht auf die Begabung zu verschiedenen Berufsverrichtungen getroffen, während der Gesichtspunkt für die Unterscheidung der weiblichen Natur von der männlichen nur das geschlechtliche Verhalten war. Die Arten der Verschiedenheit (554 d τὸ εἶδος τῆς ἀλλοιώσεως), von denen in beiden Fällen mit gleichen Worten die Rede ist, sind ganz ungleich. Und der Schluss auf die Unfähigkeit der Weiber zu dem von Männern getriebenen Beruf, von dem Zugeständnis der Verschiedenheit ihrer Naturanlage ausgehend, hat denselben Wert, wie wenn man die Verschiedenheit der Naturanlage eines Kahlkopfs und eines Behaarten dazu benützte, auf abweichende Handwerksbefähigung der beiden zu schliessen, und etwa dem der keine Glatze hat die Befähigung zum Schuhmacherhandwerk abspräche, weil man sie bei dem Glatzkopfe wahrgenommen. Wenn rasche Erlernung und fruchtbare Anwendung des Gelernten samt einer dazu ausreichenden körperlichen Ausstattung überhaupt den Begabteren von dem weniger Begabten unterscheidet, so gibt es kein einziges Feld menschlicher Tätigkeit, auf dem nicht die Männer im grossen und ganzen den Weibern sich weit überlegen zeigten. Selbst in der Weberei und Bäckerei und im Kochen, was deren eigentliche Sache zu sein scheint, können die Weiber mit den Männern nicht konkurrieren. Doch haben umgekehrt einzelne Weiber sich auf sehr verschiedenen Gebieten vor der Menge der Männer hervorgetan. (455 d:) „Es gibt also keine Berufstätigkeit unter denen, welche [mit einander] die Ordnung des Staats herstellen (οὐδὲν ἐπιτήδευμα τῶν τὴν πόλιν διοικούντων), die dem Weib zukäme weil es Weib ist oder dem Mann weil er Mann ist, sondern die Begabungen sind unterschiedslos über die beiden Geschlechter verteilt (ὁμοίως διεσπαρμέναι αἱ φύσεις ἐν ἀμφοῖν τοῖν ζῴοιν) und an allen Berufen haben Weib und Mann naturgemäss Anteil. Nur ist überall das Weib schwächer als der Mann“:

Man wird aber nicht etwa aus diesem Grund überhaupt alle Tätigkeit ausschliesslich dem Manne überlassen wollen. Wie sich nun auch die Weiber im einzelnen wieder aufs mannigfaltigste unterscheiden, indem z. B. einzelne für den ärztlichen Beruf begabt sind, andere nicht, einzelne musikalisch, andere unmusikalisch, so besteht namentlich auch bei ihnen der Unterschied, dass die einen philosophischen und mutigen Wesens sind, die anderen stumpfen und feigen Sinnes: jene Vorzüge aber machen die Begabung zum Wächterdienste aus. Und so müssen wir auch diese dem Weibe zusprechen gleichwie dem Manne, nur wieder mit der Bemerkung, dass ihre Natur schwächer und gebrechlicher ist. (c. VI.) Und es ist so wenig naturwidrig, wenn wir den männlichen Wächtern des Staats weibliche* an die Seite stellen, dass vielmehr die jetzige Beschränkung der weiblichen Tätigkeit naturwidrig erscheint: unser Verlangen ist nicht bloss ein frommer Wunsch; es ist erfüllbar. Und so gewiss für gut veranlagte Männer die Bildung durch Musik und Gymnastik die beste ist, die wir ihnen geben können, um sie recht tüchtig zu machen, so gewiss werden auch die Weiber durch keine andere Erziehung so tüchtig herangebildet werden wie eben durch diese. Also auch die angezweifelte segensreiche Wirkung der vorgeschlagenen Massregeln für den Staat leuchtet ein. „So müssen denn die Weiber der Wächter sich [zu den Übungen] entblössen; die Tüchtigkeit, die sie gewinnen, wird ihr Kleid sein (*Ἀποδυτέον δή ταῖς τῶν φυλάκων γυναιξίν, ἐπείπερ ἀρετὴν ἀντὶ ἱματίων ἀμφιέσονται*, 457 a)“ und wer sie auslacht, weiss nicht was er tut. Denn immer wird der gute Spruch Recht behalten: schön sei was frommt und hässlich was schadet.

(c. VII.) Nachdem der Andrang dieser Woge glücklich überwunden ist, sieht Sokrates zwei noch viel mächtigere und drohendere sich erheben. Denn als Konsequenz des Bisherigen

---

* φυλακίδες heissen sie 457 c.

ergibt sich die Verordnung, „diese* Weiber sollen diesen* Männern allen gemeinsam gehören und keines solle mit einem einzelnen für sich zusammen wohnen und ebenso sollen die Kinder allen gemein sein; weder sollen Vater und Mutter ihr leibliches Kind, noch soll dieses seine Eltern kennen.“ Auch die Durchführbarkeit dieser Einrichtung muss geprüft werden, doch soll dieselbe vorläufig als durchgeführt angenommen und näher beschrieben werden, damit vor allem ihre Nützlichkeit klar werde. Im täglichen Verkehr der Weiber und Männer, welcher mit der für die Wächter angeordneten Haus- und Tischgemeinschaft schon von selbst gegeben ist, und bei der gemeinsamen gymnastischen Übung entwickelt sich mit physischer Notwendigkeit, die für die Mehrzahl der Menschen zwingendere Kraft hat als die logische Notwendigkeit (*οὐ γεωμετρικαῖς γε, ἀλλ' ἐρωτικαῖς ἀνάγκαις, αἳ κινδυνεύουσιν ἐκείνων δριμύτεραι εἶναι πρὸς τὸ πείθειν τε καὶ ἕλκειν τὸν πολὺν λεών*), der Trieb zu geschlechtlichem Umgang. (c. VIII.) Regellos darf dieser nicht zugelassen sein, sondern nur in der Eindämmung durch geheiligte hochzeitliche Gebräuche, welche die Regierenden mit alleiniger Rücksicht auf die Erzielung grössten Nutzens für den Staat feststellen. Es ist klar und von jedem Tierzüchter kann man sich darüber belehren lassen, dass der Zweck des möglichst vorzüglichen Standes einer ganzen Herde nur zu erreichen ist durch fortwährende Begünstigung der Verbindung unter den bestveranlagten Einzelnen, und zwar zur Zeit, da sie in den kräftigsten Jahren stehen, sowie durch Behinderung der Vereinigung minder gut Gearteter; und dass auch nur die Nachkommenschaft der ersteren aufgezogen werden darf. Dies bei der menschlichen Gesellschaft, die im Staate vereint ist, durchzuführen ist nun gewiss sehr schwierig, durch offene Anordnungen gar nicht erreichbar; sondern, wie Kranken gegenüber, die sich nicht an Diätvorschriften halten, viele giftige Arzneimittel erforderlich sind, die nur der geschickte

* gemeint sind die φυλακίδες und φύλακες.

Arzt richtig anzuwenden versteht, so brauchen wir hier notwendig Betrug und Lüge, die wir eben als die Arzneimittel in der Hand des heilkundigen Staatslenkers kennen gelernt haben. Die Zurückgesetzten selbst dürfen nicht merken, dass die bewusste Absicht der Regierenden sie benachteiligt, sondern sie müssen alle Schuld dem Zufall beimessen. Scheinbar sollen nämlich einfach die Paare zusammengelost werden. Unter Veranstaltung grosser Festlichkeiten, mit Opfern und heiligen Liedern und* unter feierlichen Gebeten der Priesterinnen und Priester und des ganzen Volkes hat die Ziehung solcher Hochzeitslose zu erfolgen je nach Bedürfnis, mit Rücksicht auf die gleichmässige Erhaltung der Stärke des Staats; und nach ihrem Ausfall, den die Geschicklichkeit der Regierenden durch zweckentsprechenden Trug bestimmt, sollen Bräutigam und Braut einander zugeführt werden. (c. IX.) Übrigens soll den Jünglingen, welche sich im Krieg oder sonst besonders auszeichnen, auch als besondere Belohnung (neben anderen) die Erlaubnis zu häufigerem Umgang mit Weibern erteilt werden; dadurch wird ja nur die willkommene Gelegenheit gemehrt, gerade von den Tüchtigsten möglichst zahlreiche Nachkommenschaft zu erhalten.

Für die Aufzucht der Kinder hat eine Behörde Sorge zu tragen, die wohl am zweckmässigsten aus Männern und Weibern zusammengesetzt ist.** Die Kinder der Tüchtigen wird diese in einen hiezu bestimmten Gartenbezirk (*σηκός*) bringen lassen und dort der Aufsicht geeigneter Pflegerinnen anvertrauen; die der Schlechten und etwaige Missgeburten aber lässt sie an geheim gehaltenem Ort [für immer] im Dunkel verschwinden (*ἐν ἀποῤῥήτῳ τε καὶ ἀδήλῳ κατακρύψουσιν, ὡς πρέπει*). Die Mütter sollen zur Ernährung der Säuglinge eine angemessene Zeit hindurch regelmässig in jenen Parkbezirk kommen; alle andere Sorge für jene aber

---

* wie 461 a ergänzt wird.

** *κοιναὶ γὰρ καὶ ἀρχαὶ γυναιξίν τε καὶ ἀνδράσιν.*

soll ihnen abgenommen sein, und keine soll wissen und beobachten können, welches ihr eigenes Kind sei. (Im Notfall sind auch noch andere Weiber als Säugammen beizuziehen.) — Als Zeit der körperlichen und geistigen Vollkraft (ἀκμή), für welche die hiemit getroffenen Vorschriften gelten, ist bei den Weibern das 20.—40. Lebensjahr, bei den Männern das 25.—55. anzusehen. Jede Beteiligung Älterer und Jüngerer an der Kinderzeugung für den Staat (τῶν εἰς τὸ κοινὸν γεννήσεων) und ebenso jeder von den Regierenden nicht genehmigte geschlechtliche Verkehr zwischen solchen, die innerhalb dieser Grenzen des Alters stehen, ist freventlich und sündhaft: „denn wir werden von ihm sagen, dass dadurch ein Bastard, für den keinerlei Bürgschaft gegeben ist und dem jede Weihe fehlt, in die Gemeinde gebracht werde.“ Dagegen dürfen solche, die jene Altersgrenze überschritten haben, freier Liebe geniessen; nur müssen sie sich des Umgangs mit allen denen enthalten, die den Altersverhältnissen nach ihre Kinder und Enkel oder umgekehrt ihre Eltern und Grosseltern sein könnten. Kinderzeugung bei diesem freien geschlechtlichen Verkehr soll vermieden werden. Kommen doch Kinder zur Welt, so sind sie zu behandeln als gäbe es für sie keine Nahrung. — Verbindungen zwischen solchen, die wegen ihres Alters sich als Geschwister betrachten müssen, können nicht unbedingt ausgeschlossen werden. Manchmal wird das Los gerade solche bestimmen, ohne dass die Pythia Einspruch dagegen erhöbe.

(c. X.) Würde eine solche Ordnung einmal bestehen, so hätte sie die segensreichsten Folgen und würde den festen Zusammenhalt des Staats, den jede Gesetzgebung als Wichtigstes im Auge hat, sicherer verbürgen als alle anderen Massregeln. Denn alle Parteiung und Zerrissenheit, die das grösste Übel für den Staat ist, kommt schliesslich von der Geteiltheit und Besonderheit des Besitzes, die eine Verschiedenheit des Interesses begründet, weil im Sondereigentum für jeden besondere ἡδοναί, besondere Freuden und Genüsse liegen, die

er mit anderen nicht teilt, und ebenso λῦπαι, Leiden und Sorgen, die er für sich allein hat, und die sogar zu den Freuden, Leiden und Wünschen anderer im Gegensatz stehen können. Gemeinsamkeit des Besitzes dagegen gibt den Wörtern „mein“ und „nicht mein“ oder „eigen“ und „fremd“ einen für alle gleichen Sinn und vereinigt alle so eng wie die Glieder eines lebendigen Leibes, deren Gesamtheit das was dem einzelnen Gliede widerfährt mit diesem als ihre Lust und ihren Schmerz empfindet.

(c. XI.) Ein Gegensatz von Herren und Knechten, wie wir ihn unter den Bürgern der anderen Staaten finden, etwas gemildert allerdings bei demokratischer Verfassung, wo auch die schroffen Bezeichnungen des Gegensatzes (δεσπόται und δοῦλοι) nicht üblich sind, könnte bei uns schon wegen der früher geschilderten Vermögenslosigkeit der Regierenden nicht bestehen; unsere Regierenden würden ja von den Regierten als Rater und Helfer (σωτῆρες — ἐπίκουροι), die Regierten von jenen umgekehrt als ihre Soldgeber und Ernährer (μισθοδόται — τροφεῖς) betrachtet. Nun bestände aber ferner unter den Regierenden ihrerseits kein Gegensatz einzelner Familien, sondern alle würden einander als Glieder einer und derselben grossen Familie, als Geschwister, Eltern und Kinder, Grosseltern und Enkel ansehen und auch mit der diesem engen Verwandtschaftsverhältnis entsprechenden und vom Gesetz für dasselbe geforderten Achtung und Rücksicht behandeln. Und es wäre somit die Weiber- und Kindergemeinschaft der Wächter, eben weil sie ganz wesentlich und mehr als alles andere dazu beitrüge, eine Gemeinsamkeit des Empfindens und Fühlens (κοινωνία λύπης τε καὶ ἡδονῆς) für den ganzen Staat zu schaffen, als Ursache des grössten Guts erkannt. (c. XII.) Auch ist zu bedenken, dass die schon oben für die Wächter geforderte Besitzgemeinschaft nur durchführbar ist im Verein mit der Familiengemeinschaft, dass also die Gemeinschaft der Weiber und Kinder wirklich Konsequenz (ἑπομένη 461 e) jener ersten Forderung ist.

Mit der Güter- und Familiengemeinschaft, die alle bei ihr Beteiligten dasselbe als förderlich oder schädlich, als erfreulich oder betrüblich empfinden lässt und dem Streben aller eine einheitliche Richtung gibt (*ἑνὶ δόγματι τοῦ οἰκείου πέρι ἐπὶ τὸ αὐτὸ τείνοντας πάντας εἰς τὸ δυνατὸν ὁμοιοπαθεῖς λύπης τε καὶ ἡδονῆς εἶναι*), wird jede Quelle widerwärtiger Eigentums- und Rechtsstreitigkeiten unter den Angehörigen der zwei herrschenden Stände verstopft und damit wird auch allen Beleidigungen und Gewalttaten unter ihnen und den daraus hervorgehenden Prozessen ein Ende gemacht sein. Vollends die hässlichen Erscheinungen der Schmeichelei Ärmerer gegen Reiche und die (aus kleinlichen Nahrungssorgen für die Familie entspringenden) des Geizes und des Betrugs sind mit der Wurzel vertilgt. — Raufhändel unter Gleichalterigen, die noch ferner vorkommen werden, haben nichts Verfängliches und sie auszufechten kann ruhig erlaubt werden in dem Gedanken, dass dadurch ja der Körper geübt wird und dass es besser ist, man lasse den Zorn sich sogleich austoben, als dass er sich tiefer einfrisst und rachsüchtige Pläne ausheckt. Dem Älteren gegenüber wird ein Jüngerer der schuldigen Ehrfurcht, die ihm anerzogen ist und stets eingeschärft wird und die ihn auch Züchtigungen von jenem ruhig hinnehmen heisst, nicht leicht so weit vergessen, dass er gegen ihn Gewalt brauchte; ausser wenn ihm das einmal von der Regierung befohlen wäre. Sähe man aber doch Leute verschiedenen Alters im Streit, so würde jedermann sogleich dem Älteren hilfsbereit beispringen. — Wenn so die Regierenden (*ἄρχοντες*) unter sich einig sind, so ist von dem ganzen übrigen Volk keine Spaltung in Parteien und kein Gegensatz und Widerstand gegen die Regierung zu befürchten.

(c. XIII.) Allen Widerwärtigkeiten enthoben werden unsere Wächter ein Leben führen glücklicher und beneidenswerter als das der Sieger in Olympia: der Preis, den sie erkämpfen, die Erhaltung des ganzen Staats, ist

herrlicher als jener Sieg; und die Ehren und Vorteile, deren sie und ihre Kinder geniessen, sind vollkommener. Das Leben irgendwelcher Handwerker hält mit dem ihrigen keinen Vergleich aus. So könnte sie nur eine törichte und kindische Einbildung verleiten, dass sie — der von Adeimantos früher ausgesprochenen Erwartung gemäss — alles im Staat, worüber sie Macht haben, sich anzueignen suchten, um dadurch noch reicheres Glück sich zu verschaffen: und sie würden dann Hesiods Wort bestätigt finden, dass die Hälfte mehr ist als das Ganze.

Somit ist es endgültig als nützlich und naturgemäss erwiesen, dass das Weib die Aufgaben des Wächterberufs mit dem Manne teile, dass es dieselbe Erziehung wie er erfahre, und denselben Ordnungen, auch in Beziehung auf das Familienleben (παίδων πέρι) sich füge.

(c. XIV.) Ehe die Frage untersucht wird, die Glaukon nun schon auf den Lippen schwebt, nach der Möglichkeit der Durchführung dieser Massregeln, sind noch die sehr naheliegenden *Vorschriften für den Krieg* in Betracht zu ziehen: *die Weiber würden* mit den Männern *ins Feld ziehen und auch die Kinder wären* womöglich *mitzunehmen*, damit sie frühzeitig an den Anblick der Schlacht sich gewöhnen und auch kleine Dienstleistungen übernehmen, ähnlich wie das bei den Kindern der Handwerker zur Vorbereitung auf den späteren Beruf üblich ist. Zudem würde ihre Gegenwart die Eltern zu eifrigster Anstrengung spornen. Selbst das Tier wehrt sich ja am standhaftesten für seine Jungen.* Dass die Mitnahme der Kinder Gefahren für diese brächte, ist kein Gegengrund. Freilich müsste man dabei alle Vorsicht anwenden, indem man für recht tüchtige, erfahrene Führer der Kinderschar sorgte und dieser die raschesten und lenksamsten Pferde gäbe, die sie im Notfall schnell entführen könnten. Auch wird man sie nicht unter

---

* Ἀλλὰ μὴν καὶ μαχεῖταί γε πᾶν ζῷον διαφερόντως παρόντων ὧν ἂν τέκῃ 467 b.

allen Umständen mitnehmen. — Über das Verhalten der Kämpfer selbst im Kriege wären übrigens auch einige Vorschriften zu geben. Wer sich feige erwiese, wäre aus dem Wächterstand auszustossen und müsste zu einem Handwerk oder zum Landbau übergehen. Wer von den Feinden sich fangen lässt, um den ist es nicht schade. Sie mögen mit ihm tun was sie wollen. Dagegen wer im Kampf sich auszeichnet, soll von der jungen Schar, die das Heer begleitet, bekränzt und bewillkommnet werden; und während des ganzen Feldzugs soll ihm niemand, kein Knabe und kein schönes Mädchen oder Weib einen Kuss weigern dürfen. Dass ein solcher sich auch ein Anrecht auf häufigeres Beilager erwirbt ist schon gesagt.

(c. XV.) Zudem soll man die Tapferen in homerischer Weise durch Ehrenplätze, durch die besten Bissen beim Mahle und volle Becher auszeichnen. Und nach ruhmvollem Schlachtentod sollen sie ein auszeichnendes Begräbnis erhalten, dessen Zeremoniell der delphische Gott bestimmen wird, und als selige Geister (*δαίμονες*) an ihrem Grabe verehrt werden: wie übrigens auch hervorragend tüchtige Männer, die eines friedlichen Todes sterben. — (469 b:) Der bestehende Kriegsbrauch muss in vielen Punkten gemildert werden: Die Einwohner überwundener Hellenenstädte zu Sklaven zu machen und überhaupt Hellenen als Sklaven zu halten ist ein Frevel gegen das eigene Geschlecht, dessen sich alle enthalten sollten, um miteinander der Knechtung durch die Barbaren sich zu erwehren (*εὐλαβουμένους τὴν ὑπὸ τῶν βαρβάρων δουλείαν*). Dem erschlagenen Feinde die Bestattung zu versagen, ebenso ihn zu berauben und an dem toten Leib seinen Grimm auszulassen, wie ein Hund an dem leblosen Stein oder Stecken, der ihn getroffen, ist unwürdig; nur der Waffen des Toten mag man sich bemächtigen. (c. XVI.) Eine Schändung des Heiligtums ist es, wenn man dasselbe mit kriegerischer Beute behängt, zumal solcher, die man Stammesgenossen abgenommen. Jeder Kampf von Hellenen gegen Hellenen ist ein Bürgerkrieg (*στάσις*, nicht *πόλεμος*); denn

von Natur sind alle Hellenen einander Freunde und Verwandte, wie sie ja auch die Heiligtümer miteinander gemein haben. Daraus folgt, dass alles was man im Kampf der Parteien innerhalb derselben Stadt als Frevel ansieht, auch zwischen Stadt und Stadt ein Frevel ist, so die Verheerung des Landes, das für alle ein Stück Heimatland ist, und das Niederbrennen der Häuser. In Ordnung ist es, dass die Sieger die Feldfrüchte zu ihrem Gebrauch abernten. [Weiter sollen sie nicht gehen] und immer so verfahren, dass sie den Friedensschluss und nicht die Fortführung der Feindseligkeiten im Auge haben. Nur diejenigen, welche an der Entzweiung schuld sind, dürfen als wirkliche Feinde angesehen werden und der Kampf wird damit sein richtiges Ende finden, dass sie als die Schuldigen von den unschuldig Notleidenden zur Strafe gezogen werden.

(c. XVII.) Nun geht Glaukon die Geduld aus und er mahnt, nach dieser langen Abschweifung doch endlich der Frage näher zu treten, wie die Einrichtung einer solchen staatlichen Ordnung erreicht werden könnte. Denn davon sei er schon fest genug überzeugt, dass sie, einmal bestehend, sich vorzüglich bewähren und manche gute Früchte zeitigen würde auch ausser den besprochenen, (z. B. würden ja gewiss die durch so enge Bande verknüpften Wächter im Kampfe einander niemals im Stich lassen und die Weiber würden, ohne dass man sie gerade ins erste Treffen zu stellen brauchte, auch als für den Notfall zurückgehaltene Reserve den Feinden furchtbar sein). Sokrates erwidert, es sei gewiss verzeihlich und begreiflich, dass er jener Frage so lange ausweiche; denn, nachdem er zwei Wogen glücklich bestanden, komme nun schliesslich noch der mächtigste, drohendste Schwall. Und vor allem wolle er daran erinnern, dass der Ausgangspunkt der ganzen Untersuchung die Frage nach dem Wesen der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit sei. Nachdem diese Frage beantwortet sei und damit auch die Menschen beschrieben seien, welche die Eigenschaften der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit in vollem Masse be-

sitzen (der τελέως δίκαιος und der ἀδικώτατος), handle es sich weiter darum, im Blick auf diese Idealbilder (παραδείγματα) und die Beziehungen, in denen sie zu der Glückseligkeit (εὐδαιμονία) und ihrem Gegenteil stehen, das eigene Leben zu beurteilen: offenbar müsse ihm Glück und Unglück in demselben Verhältnis zukommen, in welchem es sich jenen Idealen annähere. Ob die Idealbilder selbst irgendwo verwirklicht sind, darum haben wir uns nicht zu kümmern: so wenig wie einem Maler, der das Idealbild eines schönen Menschen zeichnet, der Nachweis obliegt, dass gerade ein solcher existieren könne (ὡς καὶ δυνατὸν γενέσθαι τοιοῦτον ἄνδρα). Auch die Schilderung des richtig geordneten Staats ist von uns zunächst als Idealbild entworfen worden, das richtig bliebe, selbst wenn wir nicht nachweisen könnten, dass genau so ein Staat in der Wirklichkeit bestehen möge. Es ist nämlich der Natur der Dinge nach gar nicht möglich, sagt Sokrates, dass das Konkrete, das in der Welt wirklich zustande kommt, eben so strenge Wahrheit habe, als das bloss Gedachte, Ideale; obwohl es Leute gibt, die darüber anders denken. Man darf deshalb nicht weiter verlangen, als die Aufzeigung des Weges, auf dem möglichste Annäherung an den geschilderten Idealstaat zu erreichen wäre. Glaukon gibt das zu.

(c. XVIII.) Nun fragt es sich, was in den bestehenden Staaten hauptsächlich mangelhaft und der guten Ordnung hinderlich ist. Die Wegräumung davon müsste ins Auge gefasst und die einfachsten Mittel dazu müssten gesucht werden. Es zeigt sich, dass an Einem Punkte alles hängt, nämlich daran, dass Bildung und politische Macht (δύναμις τε πολιτικὴ καὶ φιλοσοφία) nicht mit einander verbunden sind. Nur wenn einmal das erreicht wird, indem entweder die wirklich Gebildeten, die Philosophen, königliche Macht erlangen oder die Könige und Machthaber sich aufrichtig und ernstlich dem Streben nach Erkenntnis, der Philosophie, hingeben, kann den jämmerlichen Zu-

ständen, die wir allüberall in den Staaten finden, abgeholfen und mit Einführung unserer idealen Staatsordnung der ganzen Menschheit Heil gebracht werden. (ἐὰν μὴ .. ἢ οἱ φιλόσοφοι βασιλεύσωσιν ἐν ταῖς πόλεσιν ἢ οἱ βασιλεῖς τε νῦν λεγόμενοι* καὶ δυνάσται φιλοσοφήσωσι γνησίως τε καὶ ἱκανῶς καὶ τοῦτο εἰς ταὐτὸν ξυμπέσῃ, δύναμίς τε πολιτικὴ καὶ φιλοσοφία .., οὐκ ἔστι κακῶν παῦλα .. ταῖς πόλεσι, δοκῶ δ'οὐδὲ τῷ ἀνθρωπίνῳ γένει, οὐδὲ αὕτη ἡ πολιτεία μή ποτε πρότερον φυῇ τε εἰς τὸ δυνατὸν καὶ φῶς ἡλίου ἴδῃ, ἣν νῦν λόγῳ διεληλύθαμεν, 473 d). Aber es ist sehr schwierig, diese Grundbedingung zu erfüllen und nur auch das Verständnis dafür zu erwecken, ja, von der Menge lässt sich nur schwerer Ärger und böser Spott über diesen Anspruch der Philosophie erwarten. Um dem drohenden Ansturm der Widersacher zu begegnen, muss man vor allem klar stellen, was in dem Worte φιλόσοφος** liegt.

(c. XIX.) Die ähnlich gebildeten Wörter φιλόπαις (= ἐρωτικός), φίλοινος, φιλότιμος** führen darauf, dass das φιλεῖν oder ἐπιθυμεῖν (das Freund sein, lieben oder begehren), das in solcher Zusammensetzung ausgesprochen wird, sich nicht bloss auf einen Teil des in der zweiten Hälfte des Wortes enthaltenen Objektsbegriffs, sondern auf diesen Begriff in seinem ganzen Umfang (auf das ganze εἶδος) richtet. Der φιλόπαις wird erregt durch die Erscheinung eines jeden in Jugendblüte stehenden Knaben und sieht über Mängel der Gestalt des einzelnen so völlig weg, dass er z. B. die Stumpfnase naiv, die Habichtsnase könig-

---

* eigentlich: die Leute, welche man jetzt als Könige und Machthaber bezeichnet, als solche gelten lässt: in der Tat sind sie es nicht, so lange sie nicht die richtige Einsicht in die Aufgaben des Herrscherberufs besitzen, wie auch der gewöhnliche Staatsmann nach Platon kein Staatsmann ist — vgl. 426 d, 489 c —, sondern ein Demagog; der σοφιστής gewöhnlichen Schlags kein Weisheitslehrer, sondern ein Meister des Trugs!

** wörtlich übersetzt etwa: Freund der Weisheit; der Jugendblüte schöner Knaben (= Diener des Eros); des Weins; der Ehre.

lich findet, dunkle und weisse Hautfarbe gleichermassen lobt und für kränkliche Blässe die Bezeichnung der Honigfarbe aufbringt; der *φιλότιμος* begnügt sich, wenn er kein Heer zu befehligen bekommt, mit dem Kommando über kleinere Abteilungen und am Ende auch mit Anerkennung von seiten geringer und schlechter Leute. So ist auch *φιλόσοφος* oder *φιλομαθής* wer ausnahmslos über alles Belehrung sucht, nach jeglicher Erkenntnis verlangt. Glaukon wendet ein, dass man demnach auch die Schaulustigen und die welche jeder Musik oder dramatischen Aufführung nachlaufen*, als Philosophen anerkennen müsste, sowie diejenigen welche die Kunstgriffe irgend welchen niedrigen Handwerks zu erlernen bemüht seien: was doch sehr wunderlich wäre. Dagegen sagt Sokrates, solche Leute seien den Philosophen nur ähnlich (*ὅμοιοι φιλοσόφοις*); (c. XX) echte (*ἀληθινοί*) Philosophen seien diejenigen, welche die Wahrheit selbst zu schauen verlangen. Darunter sind zu verstehen diejenigen, die das Wesen des Schönen selbst (*αὐτοῦ τοῦ καλοῦ τὴν φύσιν*) oder seine Idee, sein *εἶδος*, das für sich einheitlich und einfach ist und nur zufolge seiner Beziehungen zu Handlungen und Körpern und zu anderen Wesenheiten oder Ideen (*τῇ τῶν πράξεων καὶ σωμάτων καὶ ἀλλήλων* [sc. *τῶν εἰδῶν*] *κοινωνίᾳ*) in vielfacher Gestalt sich darstellt, geistig zu erschauen verlangen und dazu befähigt sind; nicht aber diejenigen, welche sich genügen lassen an schönem Klang, schönen Farben und Gebilden u. dgl. Diese verwechseln, Träumenden gleich, die Nachbildung (*τὸ ὅμοιόν τῳ*) mit dem Original (*αὐτὸ ᾧ ἔοικεν*). Nur die wenigen anderen, welche das Schöne selbst ausser den Dingen, die an jenem teilhaben, erblicken und davon unterscheiden, führen ein waches Leben. Sie sind Erkennende (*γιγνώσκοντες*), ihr theoretisches Verhalten (*διάνοια*: ihre Auffassungsweise) ist Erkenntnis

---

* οἱ φιλήκοοι . ., οἳ . . ὥςπερ . . ἀπομεμισθωκότες τὰ ὦτα ἐπακοῦσαι πάντων χορῶν περιθέουσι τοῖς Διονυσίοις, οὔτε τῶν κατὰ πόλεις οὔτε τῶν κατὰ κώμας ἀπολειπόμενοι 475 d.

(γνώμη); jene sind Meinende (δοξάζοντες: Vermutende), ihr Verhalten ist Meinung (δόξα). Wenn auch jene für sich Erkenntnis in Anspruch nehmen, so wäre es zwar erfreulich ihnen solche zusprechen zu dürfen, aber wir müssen sie darauf verweisen, dass jede Erkenntnis ein Seiendes (ὄν: Wirkliches) zum Objekt hat. Was nicht ist, das μὴ ὄν, kann ja nicht Gegenstand der Erkenntnis sein, sondern was in keiner Weise ist, das ist durchaus unerkennbar, wie das vollkommen Seiende vollkommen erkennbar ist (τὸ μὲν παντελῶς ὂν παντελῶς γνωστόν, μὴ ὂν δὲ μηδαμῇ πάντῃ ἄγνωστον 477 a); und was etwa zugleich wäre und nicht wäre und also eine Mittelstellung zwischen dem rein Seienden und dem in keiner Weise Seienden einnähme, dem müsste auch eine Auffassungsform entsprechen, die zwischen Nichtkennen und Wissen (ἄγνοια — ἐπιστήμη) die Mitte hält. (c. XXI.) In der Tat stellen wir ja nun dem gegenstandslosen Nichtkennen (ἀγνοεῖν) nicht bloss das unfehlbare Wissen (ἐπιστήμη), sondern auch die dem Irrtum ausgesetzte (μὴ ἀναμάρτητος) Meinung entgegen und schreiben dieser damit eine besondere Bedeutung oder Kraft (δύναμις) zu. Darin liegt die Annahme, dass sie ein anderes Gebiet oder Objekt haben müsse als das Wissen, das wir doch jedenfalls auch als Kraft oder Vermögen gelten lassen müssen, nämlich eben als Kraft zu wissen.

Denn durch andere Merkmale können wir eine Kraft von der anderen (ein Vermögen vom anderen) nicht unterscheiden, als eben durch ihr Objekt und ihren Erfolg.* Das Objekt des Wissens ist das Seiende (ὄν); und ihr Erfolg: dieses in seiner tatsächlichen Beschaffenheit zu erkennen. Das Objekt der Meinung muss also verschieden sein von dem Seienden. Doch kann es auch nicht etwas nicht Seiendes, ein μὴ ὄν sein, das den Korrelatbegriff zur ἄγνοια (dem Nichtkennen) bildet; demnach ein Mitteldding zwischen Seiendem und Nichtseiendem: das vorher hypothetisch Angenommene, das am

---

* oder Zweck: ἐφ' ᾧ τε ἔστι καὶ ὃ ἀπεργάζεται 477 d.

Sein oder Nichtsein teil hätte, steht damit als wirklich vor uns, und eben dieses ihr besonderes Objekt gibt der Meinung ihre besondere Bedeutung und bestimmt ihr ihre Stelle zwischen dem Nichtkennen und Wissen.

(c. XXII.)* Aber es muss noch besonders ins Auge gefasst werden, dieses Objekt der Meinung. Die guten Leute, die von einer unveränderlichen Idee** der Schönheit nichts hören wollen und es nicht vertragen können, wenn man ihnen von dem Einen was schön oder heilig oder gerecht ist redet, da sie selbst nur immer auf die mannigfachen Erscheinungen der Idee sehen, mögen doch Auskunft darüber geben, ob nicht alle jene einzelnen Erscheinungen in sich widerspruchsvoll sind. Sie werden es nicht leugnen können: eine schöne Gestalt, die ihre Schaulust befriedigt, eine schöne Farbe oder Stimme erweist sich in anderer Hinsicht auch als hässlich; was ihnen gerecht dünkt, zugleich als ungerecht; was doppelt sein soll, wird auch als halb an Betrag erfunden, was schwer sein soll auch als leicht u. s. f. Kurz alle die Erscheinungen und Handlungen, von denen sie reden, lassen sich, wie die Dinge in dem Rätsel von der Fledermaus und dem Eunuchen*** ebensogut als das Gegenteil von dem ausgeben als was sie bezeichnet werden und sind also wohl keines von beiden. Sie liegen mitten drin zwischen Sein und Nichtsein. Wer nur dergleichen Dinge kennt und anerkennt und auf sie sein Streben richtet, kann nur Meinungen hegen (*δοξάζειν*), keine Erkenntnis haben, und ist — er möge es nicht übel nehmen,

---

* freier: Es ist aber diese eigene Art von Wirklichkeit offenbar identisch mit dem was die gewöhnliche Menge für die alleinige Wirklichkeit hält. Denn was der φιλοθεάμων gewöhnlichen Schlags für καλόν hält, erweist sich ausnahmslos zugleich als αἰσχρόν usw.

** ἰδέα: Gestalt, Form.

*** Schol.: αἶνός τίς ἐστιν ὡς ἀνήρ τε κοὐκ ἀνὴρ
ὄρνιθα κοὐκ ὄρνιθ' ἰδών τε κοὐκ ἰδὼν
ἐπὶ ξύλου τε κοὐ ξύλου καθημένην
λίθῳ τε κοὐ λίθῳ βάλοι τε κοὐ βάλοι.

wenn man es ausspricht — ein *Freund der Meinung und des Scheins*, φιλόδοξος; dagegen wer die unveränderlichen Wesenheiten selbst erschaut und liebt, besitzt Erkenntnis und ist ein *Freund der Weisheit und Wahrheit*, φιλόσοφος.

VI.

Die lange Auseinandersetzung ist kaum genügend, um die Philosophen von den Nichtphilosophen scharf zu sondern; aber wir dürfen damit uns nicht länger aufhalten, um nicht die Frage aus den Augen zu verlieren, wie das Leben in Gerechtigkeit von dem in Ungerechtigkeit sich unterscheidet; und immerhin genügt sie dazu, erkennen zu lassen, dass nur jenen der Schutz der Gesetze und staatlichen Einrichtungen anvertraut werden darf. Denn die anderen Menschen, deren Blick das bleibende Wesen der Dinge nicht erreicht, sind unfähig, nach idealem Plane (παράδειγμα .. ἐναργὲς ἐν τῇ ψυχῇ ἔχοντες) gesetzlich festzustellen was recht und gut ist und bestehende Ordnungen darüber zu wahren. *Die Philosophen* dagegen, die mit der tiefer dringenden Einsicht in das Wesen der Dinge (ἕκαστον τὸ ὄν) begabt sind, stehen an praktischer Lebenskenntnis (ἐμπειρίᾳ) hinter diesen anderen nicht zurück, noch fehlt ihnen sonst irgend etwas, das jene auszeichnete. (c. II.) Über ihre Naturanlage ist schon gesagt, dass sie das Streben nach jeglichem Wissen in sich schliesse. Damit ist eng verbunden die Liebe zur Wahrheit, die ja der Weisheit aufs allerengste verwandt ist. Indem sich aber ihr Dichten und Trachten den Wissenschaften und was mit diesen zusammenhängt zuwendet, behält nur rein geistige Befriedigung (ἡ τῆς ψυχῆς ἡδονὴ αὐτῆς καθ' αὑτήν 485 d) Bedeutung für sie. So zeichnen sie auch durch massvolle Besonnenheit und Selbstbeherrschung (σωφροσύνη) sich aus. Pedanterie aber und engherzige Kleinlichkeit (ἀνελευθερία — σμικρολογία), die mit der Betrachtung der Welt im ganzen und der höchsten Ziele der Menschheit sich nicht vertragen, sind ihnen fremd; und der Wert des einzelnen menschlichen

Lebens erscheint ihnen gering, sub specie aeternitatis betrachtet, so dass für sie auch der Tod keine Schrecken hat und sie von jeder Anwandlung von Feigheit frei sind. Gerechtigkeitsgefühl und Leutseligkeit wird ihnen angeboren sein. Selbstverständlich müssen sie ferner, um die Aufgaben zu bewältigen, die ihnen gestellt sind, mit rascher Fassungskraft begabt sein (486 c: „oder erwartest du, dass einer etwas ordentlich liebgewinnen werde, dessen Verrichtung ihm qualvoll ist und nur mühselig kargen Erfolg bringt?") und mit gutem Gedächtnis ausgestattet. Und endlich muss der Philosoph einen angeborenen Sinn für Mass und schöne Form besitzen, um in sich alle Eigenschaften zu vereinen, die ihn tüchtig machen, unter richtiger Führung den Weg zu den Ideen zu finden (*ἐπὶ τὴν τοῦ ὄντος ἰδέαν ἑκάστου* — zur Auffassung des den verwirrenden Einzelerscheinungen zugrunde liegenden Wesens — *εὐάγωγον*). Eine Beschäftigung* nun, die solche Anforderungen stellt an den der sie treiben will (dass er nämlich *φύσει μνήμων, εὐμαθής, μεγαλοπρεπής, εὔχαρις, φίλος τε καὶ ξυγγενὴς ἀληθείας, δικαιοσύνης, ἀνδρείας, σωφροσύνης* sei), verdient gewiss keinen Tadel; und wer dazu befähigt und hinlänglich dadurch geschult ist, dem — und allein dem — kommt die Leitung des Staates zu.

(c. III.) Adeimantos entgegnet darauf, dass diese Ausführungen allerdings ganz überzeugend klingen, dass aber die Hörer trotzdem ein starkes Misstrauen dagegen bewahren werden und glauben, die ihrer Überzeugung zuwiderlaufenden Schlüsse können nur erschlichen sein durch die überlegene Kunst des Sokrates, der wie ein geschickter Brettspieler einzelne kleine Fehlzüge, die sie gemacht, ausgenützt habe, um sie lahm zu legen. Denn die tägliche Erfahrung spreche gegen ihre Richtigkeit. Sie zeige, dass alle, die sich der Philosophie hingegeben haben, um sie nicht bloss vorübergehend des formalen Nutzens halber zu treiben, dadurch

---

* ἐπιτήδευμα: Berufstätigkeit, Studium.

entweder dem praktischen Leben entfremdet und für seine Anforderungen und Aufgaben untauglich geworden seien oder zu vollendeter Schlechtigkeit sich ausgebildet haben. — Sokrates findet diese Beobachtung mit seiner Forderung einer Reformation der staatlichen Zustände durch die Philosophie nicht im Widerspruch und will mittels eines Gleichnisses die Erklärung und Rechtfertigung geben.

(c. IV.) Man solle sich ein Schiff vorstellen, dessen Matrosenbemannung in wildem Streit sich befinde, indem jeder für sich die Leitung verlange und dem Schiffsherrn, der zwar an Grösse und Körperkraft allen weit überlegen, aber von stumpfen Sinnen und beschränkten Verstandes sei und von der Schiffahrt selbst so gut wie nichts verstehe, sich als Steuermann antrage: jeder in der Absicht, im Besitze dieser Stellung sich gütlich zu tun und die Vorräte des Schiffs für sich und seine Gesellen auszubeuten. Wem es nun am besten gelinge, für sich oder eine Partei der Streitenden das zu erreichen, der werde von allen als tüchtiger See- und Steuermann gepriesen. Dagegen wer ernstlich auf den Lauf des Schiffes achte und nach den Winden und der Himmelsrichtung ihn kunstgemäss bestimmen wolle, der erscheine als unbrauchbar und werde als Sterngucker und Schwätzer (*μετεωροσκόπος* — *ἀδολέσχης*) verschrien. Ihm gleiche der Philosoph im gewöhnlichen Staate, wo er freilich zu nichts tauge, weil man eben seine Hilfe nicht haben wolle. Betteln könne er nicht darum, dass die Menge, der seine Leitung not täte, sich von ihm leiten lasse, wie auch der Arzt die Kranken nicht darum bitte, dass sie sich von ihm möchten behandeln lassen, sondern erwarte, dass sie in der Not zu ihm kommen, Reiche und Arme. Dem streitenden Schiffsvolk aber gleichen die gewöhnlichen Politiker. — So sei es wirklich kein Wunder, wenn die edelste Beschäftigung* von denen, die ent-

* τό βέλτιστον ἐπιτήδευμα: das trefflichste Studium.

gegengesetzte Bestrebungen verfolgen, geschmäht werde; wiewohl an der übelsten Nachrede die Leute schuld seien, welche behaupten, dass sie selbst jene Beschäftigung treiben. (c. V.) Die Schlechtigkeit aber, die Adeimantos bei den meisten dieser Leute finde, kennzeichne die Betreffenden als solche, denen wirkliche Philosophie fehle. Denn der hervorstechendste Charakterzug des echten Philosophen ist die Wahrhaftigkeit. Es ist schon geschildert worden, dass sein Streben tiefer dringt als alles Scheinen und Meinen und erst dann zur Ruhe kommt, wenn er das einheitliche Wesen der Dinge mit dem diesem verwandten Bestandteile (mit der entsprechenden Kraft) seiner Seele erfasst und so von dem wahren Sein befruchtet, Erkenntnis (*νοῦν*) und Wahrheit in sich erzeugt* hat und damit zu dem wahren Leben gekommen ist (490 b *ἀληθῶς ζῴη* cf. 495 c) und zum Ende seiner Wehen. Mit der Wahrhaftigkeit [und Lauterkeit] des Wesens lässt sich eine Gefolgschaft zahlreicher schlechter Eigenschaften (*χορὸς κακῶν*) nicht vereinen. Sondern, wie schon gezeigt, Gerechtigkeitsgefühl, massvolle Besonnenheit, Tapferkeit, Edelsinn, Geistesfrische und gutes Gedächtnis (*ἀνδρεία, μεγαλοπρέπεια, εὐμάθεια, μνήμη*) sind unauflöslich damit verbunden. (c. VI.) Aber freilich die selten nur gegebene gute Anlage zur Philosophie enthält in jedem der einzelnen Züge, aus denen sie sich zusammensetzt, grosse Versuchungen, so dass sie leicht entartet, zumal wenn noch etwa äussere Güter hinzukommen, wie Schönheit, Reichtum, Körperkraft, einflussreiche Verwandtschaft, die alle den Geist von der Philosophie abziehen. *Jeder Keim braucht um so sorgfältigere Pflege, je edler und kräftiger er ist.* So ist es auch mit den Keimen der geistigen Entwicklung. *Unter verkehrter Behandlung und schlimmen Einwirkungen schlägt die philosophische Anlage* (*φιλόσοφος φύσις*) *zur vollendeten Schlechtigkeit* (*ἄκρατος πονηρία*)

* oder: das wahre Sein umarmend, Erkenntnis und Wahrheit gezeugt (μιγεὶς τῷ ὄντι ὄντως, γεννήσας νοῦν καὶ ἀλήθειαν . . λήγοι ὠδῖνος).

aus. Man beschuldigt dann wohl einzelne Sophisten, deren Umgang den entarteten Menschen in seiner Jugend zugrunde gerichtet habe. Aber eben die Leute, die es so darstellen, sind selber die grössten Sophisten; denn *die gefährlichste und für alle Alter und Geschlechter überwältigende Sophistik liegt in der Meinung der Menge*, die in Volksversammlungen und Gerichtssälen, im Theater und im Lager überall laut mit übertreibendem Lob und Tadel sich vernehmen lässt, keine abweichende Ansicht duldet, jeden Widerspruch niederschreit, jede ihr zuwiderlaufende Bestrebung selbst mit den äussersten Gewaltmitteln unterdrückt. Kein junger Mensch kann dem Strom dieser öffentlichen Meinung sich entziehen oder widersetzen; keine Anstrengung einzelner — die als aussichtslos besser unterbleibt (492 e *καὶ τὸ ἐπιχειρεῖν πολλὴ ἄνοια*) — kann ihn davor schützen, von ihm fortgerissen zu werden. Nur besondere göttliche Fügung vermag es. Im übrigen weicht auch *die Lehre* der ihre Weisheit verkaufenden sogenannten *Sophisten*, die man als Vertreter abweichender Grundsätze ansieht (*τῶν μισθαρνούντων ἰδιωτῶν, οὓς δὴ οὗτοι σοφιστὰς καλοῦσι καὶ ἀντιτέχνους ἡγοῦνται*) von der Meinung der Menge gar nicht ab; ihre Weisheit *gründet sich* vielmehr *ganz auf die Beobachtung der Launen und Begierden der Menge*, die sie aufs sorgfältigste studieren und denen sie sich auf jede Weise anbequemen, ähnlich wie die Wärter einer wilden Bestie es machen müssen. Nichts als die zusammenstellende Beschreibung der Erfahrungen, die sie dabei gesammelt, ist der Inhalt ihrer Unterrichtsbücher (*ταῦτα πάντα ξυνουσίᾳ τε καὶ χρόνου τριβῇ . . ὡς τέχνην συστησάμενος*): was dem Pöbel genehm ist und ihm schmeichelt, stellen sie darin als gut und gerecht, was jenem ärgerlich und zuwider ist als schlecht und ungerecht hin, — als ob das Gute identisch wäre mit dem Gebot der Not* und nicht vielmehr ganz verschiedenen Wesens. Und das wollen dann Erzieher sein: wahrhaftig eine merkwürdige Er-

---

* ἀναγκαῖον: dem Erzwungenen.

ziehung!* Der künstlerische Geschmack (ἐν γραφικῇ und ἐν μουσικῇ) und die politische Erwägung unterwirft sich dem Urteil der Menge sogar über das Gebot der Not hinaus (πέρα τοῦ ἀναγκαίου) und nimmt die sogen. Διομήδεια ἀνάγκη auf sich, d. h. sie machen aktiv mit was sie passiv dulden müssen** und sie unternehmen wohl auch den Versuch, dies als in Wahrheit gut und schön zu preisen — einen Versuch, der freilich stets lächerlich ausfallen muss. (c. VIII.) Wenn nun die Menge, der die philosophische Befähigung fehlt, über die Betrachtung der Einzelerscheinungen zur Anschauung und Erfassung begrifflichen Wesens sich zu erheben, — und mit ihr alle die der Menge sich empfehlen wollen — diejenigen tadelt, welche philosophische Studien treiben, und wenn sie den zu solchen Studien Begabten, der durch seine glänzende Veranlagung die allgemeine Aufmerksamkeit erregt, von früher Jugend auf nach ihrem Sinne zu bilden und für ihre Zwecke zu gewinnen sich bemüht und ihn als den kommenden Mann umschmeichelt und verwöhnt (προκαταλαμβάνοντες καὶ προκολακεύοντες τὴν μέλλουσαν αὐτοῦ δύναμιν), so ist die wahrscheinliche Folge, dass diese Huldigungen dem jungen Menschen den Kopf verdrehen, der sich nun wohl als den zukünftigen Lenker des Schicksals der Hellenen und Barbaren betrachtet und von massloser Einbildung erfüllt wird. Eine vereinzelte Stimme der Warnung und Zurechtweisung wird

---

* 493 c Τοιοῦτος δὴ ὢν πρὸς Διὸς οὐκ ἄτοπος ἄν σοι δοκεῖ εἶναι παιδευτής; — Ἔμοιγ', ἔφη.

** ob ich mit dem erklärenden Beisatz den Sinn der „Diomedeischen Notwendigkeit“ richtig getroffen habe, die mir eben in einer über das Erzwungene hinausgehenden Beteiligung an dem Unrühmlichen zu bestehen scheint, ist nicht ganz sicher. Jowett & Campbell in den Erklärungen ihrer Ausgabe meinen: was immer die Geschichte sein mag worauf sich die Phrase bezieht, es ist ganz klar, dass der Sinn ist „unentrinnbare Notwendigkeit“. So verstanden fügten aber die letzten Sätze des 7. Kapitels nichts Neues hinzu und enthielten keine Steigerung des vorher ausgesprochenen Gedankens, sondern wiederholten nur schon Gesagtes.

er nicht leicht hören und wenn es scheint, dass er für sie nicht ganz taub sei, so werden die andern, die die Früchte ihrer Bemühungen gefährdet sehen, den Warner auf jede Weise anfeinden und verfolgen und durch Verleumdungen, peinliche Anklagen und andere Mittel mundtot zu machen suchen. (c. IX.) So erweisen sich eben die Vorzüge einer guten Anlage und auch die sogenannten Güter des Lebens, wie grosser Reichtum, als gefährlich und schädlich: und diejenigen welche befähigt gewesen wären, die grössten Wohltäter ihres Vaterlandes zu werden, entarten, indem sie der Philosophie abgewandt ein unwürdiges und unwahres Leben führen, zu dessen grössten Schädigern. Die Philosophie indessen, von den Begabtesten verraten, bleibt nicht unumworben. Der Glanz ihres hohen Namens lockt kleine Menschen dürftigen Geistes und knechtischer Gesinnung an, die ihr banausisches Handwerk verlassen und sich herausputzen, um als Freier um die verlassene Waise aufzutreten (495 e: „wie ein zwerghafter, kahlköpfiger Schmiedsgeselle, der, neulich erst freigelassen, einiges Geld sich erworben hat und nun, nachdem er sich im öffentlichen Badhause gewaschen und neue Kleider angezogen hat, als Bräutigam der verarmten und allein stehenden Tochter seines früheren Herrn auftritt“). Natürlich gebiert sie ihnen nur unebenbürtige und unedle Kinder: nur Sophistereien (*σοφίσματα*) sind ihre Gedanken und Sätze, wahrer Einsicht bar.

(c. X.) Nur ganz wenige wirkliche Philosophen bleiben übrig, die gut veranlagt sind und den Versuchungen ihrer Anlage nicht unterliegen, vielleicht weil sie ihnen weniger ausgesetzt waren zufolge besonderer glücklicher Umstände: z. B. Verbannung aus der Umgebung der Versucher, politischer Bedeutungslosigkeit ihrer Heimatstadt, auch wohl Verborgenheit unter dem Schutz eines niederen Berufs. Dem Theages ist seine körperliche Gebrechlichkeit zum Segen geworden, die den Gedanken an eine politische Laufbahn ausschloss, und Sokrates selbst ist, wie er sagt, durch jene innere göttliche Warnungsstimme behütet worden, die wohl bei ihm etwas ganz

eigen- und einzigartiges ist. Da diese wenigen Philosophen sich vereinsamt sehen und zu schwach sind, die wilden Leidenschaften der Menge zu bekämpfen, denen sie nur nutzlos zum Opfer fallen müssten, wie ein einzelner Mann, der eine Rotte reissender Tiere zähmen wollte, so führen sie, im Genuss des süssen und beseligenden Besitzes der Philosophie, für sich ein eingezogenes Leben („wie einer der bei Sturmwind vor den heranwirbelnden Staubwolken und dem Gewitterschauer hinter einer Gartenmauer sich birgt“): zufrieden wenn es ihnen gelingt, von Unrecht und Befleckung sich rein zu halten und heiter und getrost (*μετὰ καλῆς ἐλπίδος*) vom Leben zu scheiden. Das Höchste freilich ist es nicht, was sie damit erreichen. Dies ergäbe sich nur in geordnetem Zusammenwirken mit anderen in einem wohleingerichteten Staat. (c. XI.) So lang es einen solchen nicht gebe, könne leider die vollkommenste Anlage ihre wahre, in der Tat göttliche Kraft nicht entwickeln.

Adeimantos fragt nun, ob denn nicht der schon geschilderte Staat in dem geforderten Zustand sich befände. Und Sokrates gibt die Auskunft, dass dies allerdings im ganzen der Fall sei; doch sei auch bei jener Schilderung darauf hingewiesen worden, dass die Grundsätze, nach denen der erste Gesetzgeber seinen Idealstaat gestaltet habe, für immer in einer gleich gesinnten leitenden Behörde verkörpert sein müssten. Und wie das zu verbürgen wäre, das habe er noch nicht genügend ausgeführt, aus Besorgnis zu grosser Umständlichkeit, die durch die Einwürfe der anderen so wie so verursacht worden sei, und im Bewusstsein, dass auch das Weitere noch ziemlich schwierig darzulegen sei: nämlich wie man es einzurichten habe, dass eine ausgedehnte Beschäftigung mit der Philosophie für den Staat nicht verderblich werde. In betreff dessen sei zu sagen, dass das Studium der Philosophie im Gegensatz zu dem jetzigen Brauche nicht in unreifer Jugend und als Nebensache betrieben

werden müsste von Leuten die den Kopf voll haben von ihren Haushaltungsgeschäften und anderen Sorgen und dass es nicht mit den schwierigsten logischen Problemen (τὸ περὶ τοὺς λόγους) beginnen dürfte. Unter solchen Umständen erkaltet der Eifer dafür je mehr und mehr: gleich der Sonne des Herakleitos, nur mit dem Unterschied, dass kein Wiederentzünden nachfolgt. (498 b:) „Jünglinge und Knaben sollten einen ihrem Alter entsprechenden Bildungsstoff vor sich haben (μειρακιώδη παιδείαν καὶ φιλοσοφίαν μεταχειρίζεσθαι) und vor allem ihren Körper, so lange er noch wächst und sich festigt, gar wohl üben, um so für das wissenschaftliche Studium die nötige Kraft und Fähigkeit zu gewinnen; erst mit fortschreitendem Alter, wo der Geist zu reifen (ἡ ψυχὴ τελειοῦσθαι) beginnt, soll man diesen in straffere Zucht und Übung nehmen; und endlich, wenn die Körperstärke abnimmt und die Jahre der staatlichen Pflichten und des Felddiensts hinter dem Manne liegen, dann sollte dieser sich frei im Gebiet der Wissenschaft ergehen dürfen, um nichts anderes mehr zu treiben, es sei denn nebenbei gelegentlich.“ So würde die Philosophie die für sie Befähigten zu glücklichem Leben führen und im Jenseits dürften sie ein entsprechendes Los für sich erwarten.

(c. XII.) Diese völlig grundstürzenden Vorschläge, meint Adeimantos wieder, werden dis Leute gewiss nicht annehmen wollen; Thrasymachos z. B. werde unter den Anwesenden sofort Widerspruch erheben. — „Thrasymachos hat Frieden mit mir geschlossen“, versetzt Sokrates, „und wenn ich ihn und andere noch nicht ganz für mich eingenommen habe, so darf ich doch hoffen, sie werden sich meine Beweisgründe so weit zu Herzen nehmen, dass sie einst, wenn sie wieder auf die Welt kommen, davon Nutzen haben können“. — „Du vertröstest auf eine kurze Zeit“, sagt Adeimantos. — „Ja, auf eine die nichts ist im Blick auf die Ewigkeit“, antwortet ihm Sokrates. Dann fährt er fort: es sei nicht verwunderlich, wenn die Menge der ganzen gege-

benen Ausführung nicht traue. Sie müsste zuerst einen in Tat und Wort vollkommen tüchtigen Mann als Leiter eines wohl geordneten Staates sehen; die blosse theoretische Belehrung sei für sie um so weniger überzeugend und der Verdacht, dass eine solche mit künstlich zugerichteten Trugschlüssen operiere, um so verständlicher, da was die Leute für gewöhnlich von philosophischer Weisheit zu hören bekommen nicht ehrliche, von Wahrheitssinn geleitete Entwicklungen seien, sondern eristische Spitzfindigkeiten. Das sei auch der Grund warum er selbst seine aus zwingender logischer Notwendigkeit entsprungenen Gedanken über die Reform des Staatswesens durch die Philosophie nur schüchtern vorgetragen habe. Doch für einen unnützen frommen Wunsch dürfe man diese nicht halten. Zwar dass nicht leicht ein Philosoph mit Willen oder gegen seinen Willen in die Lage komme, einen Staat regieren zu sollen, und auch nicht leicht die faktischen Machthaber durch besondere Gnade der Götter (ἐκ θείας τινὸς ἐπιπνοίας: zufolge göttlicher Inspiration) von echt philosophischem Geiste sich erfüllen lassen, verkenne er keineswegs. Aber ob nicht in dem unendlichen Zeitraum der früheren Menschengeschichte dies schon einmal geschehen sei oder vielleicht auch in gegenwärtiger Zeit in einem entlegenen Teil der Erde bei einem dem Gesichtspunkt der Hellenen entrückten Barbarenvolke es sich erfüllt habe, könne niemand sagen; und mindestens könne es sich künftig noch erfüllen. — Adeimantos will das nicht in Abrede ziehen, bemerkt aber, die Menge werde gleichwohl ihre Zweifel behalten. — Nein, erklärt Sokrates; die Menge ist viel besser als man sie darstellt. Nur eine geringe Zahl schlechter Menschen gibt es, die mit den Fehlern behaftet sind, welche man ihr nachsagt. Bei redlichem und eingehendem Bemühen könnte man den meisten Leuten die aufgestellte Forderung wohl einleuchtend und annehmbar machen. An dem ungünstigen Vorurteil gegen die Philosophen sind eben die gekennzeichneten Eindringlinge

schuld, die selbst ihrerseits die Menge* anfeinden und schmähen, womit sie in der Tat der Philosophie Hohn sprechen (ἥκιστα φιλοσοφίᾳ πρέπον ποιοῦντας). (c. XIII.) Denn der echte Philosoph, der seinen Sinn dem Seienden (πρὸς τοῖς οὖσι) zugewandt hat, kümmert sich nicht um kleinliche persönliche Streitigkeiten; die Beschäftigung mit den in ewig festen Verhältnissen geordneten göttlichen Objekten macht ihn selbst, so weit dies möglich ist, geordnet und gottverwandt (κόσμιον καὶ θεῖον). Auch die Menge wird am Ende begreifen, dass es nur zum Nutzen des ganzen Staates dienen könnte, wenn ein solcher Mann Veranlassung hätte, nicht bloss sich selbst durch philosophische Studien zu bilden, sondern nach dem Vorbild dessen, was er erschaut, gleichsam ein göttliches Musterbild nachzeichnend, die Einrichtung des öffentlichen und häuslichen Lebens zu gestalten: und dann wird ihr Misstrauen und ihre Feindseligkeit gegen die Philosophen schwinden, indem sie diese von den blossen Scheinphilosophen unterscheiden wird. (501 a:) Adeimantos fragt, wie denn Sokrates jene Nachzeichnung des göttlichen Vorbildes sich denke. — Vorbedingung dazu wäre, entgegnet ihm dieser, vollkommene Reinheit oder durchgeführte Reinigung des Stoffes (Materials), in dem die Zeichnung ausgeführt werden müsste, d. h. der πόλις und der ἤθη ἀνθρώπων, des Gemüts der Menschen, die den Staat zusammensetzen. Demnächst wäre dann der allgemeine Grundriss der Verfassung zu entwerfen (τὸ σχῆμα τῆς πολιτείας) und darauf die Einzelausführung vorzunehmen mit dem Blick einerseits auf das begriffliche Wesen der Gerechtigkeit, Schönheit, Mässigung u. s. w., andererseits auf die menschliche Natur, in der, und die Verhältnisse unter denen dasselbe Gestalt gewinnen soll. Manche vorerst schon gezogenen Striche müssten wohl bei der stetigen Vergleichung mit dem Ideal ausgewischt, andere müssten auch

* αὐτοῖς bezogen auf οἱ πολλοί; vielleicht ist zu schreiben αὑτοῖς: einander.

verstärkt werden, bis endlich die voll befriedigende Abtönung erreicht und, in möglichster Annäherung der menschlichen Charakterzüge (ἀνθρώπεια ἤθη) an das Göttliche, das Idealmenschliche gefunden wäre. Diese Erklärung, welche *die Philosophen* als *identisch* erweist *mit den Begründern des best möglichen Staatswesens*, wird wohl den Ärger beschwichtigen, mit dem zunächst — wie Adeimantos 86 drastisch geschildert hat — die Forderung der Herrschaft der Philosophie aufgenommen werden mag.

(c. XIV.) Die Möglichkeit, dass zu irgendwelcher Zeit irgendwo ein Machthaber zugleich Philosoph sei, kann nicht ernstlich in Frage gezogen werden. Dass dann diejenigen, denen er die denkbar beste Verfassung gibt, dieser gerne sich fügen, ist nach dem Gesagten wahrhaftig auch nicht undenkbar. — Also noch einmal: *die geschilderte Staatsordnung wäre nicht bloss die beste, sondern* ihre Einführung ist *auch möglich*, wenn gleich nicht leicht.

(c. XV.) Es erübrigt nach diesem Nachweis noch zu zeigen, welche Veranstaltungen zu treffen sind, damit es nie an Männern fehle, die tüchtig, gebildet und richtig erzogen sind, um die Verfassung des Staats zu schützen und zu erhalten. Nun ist zwar oben schon gesagt worden, dass mit sorgfältigster Auswahl aus den Wächtern diejenigen, welche von Jugend auf hervorragende Begabung zeigen und in allen Versuchungen der Lust und des Schmerzes und in angestrengtester Arbeit sich treu erprobt haben, als Regierende (ἄρχοντες) zu bestimmen seien. Aber jene kurze Andeutung einer schwierigen Sache erscheint so unzulänglich wie die blosse Behauptung der Zweckmässigkeit der Weiber- und Kindergemeinschaft, die inzwischen nähere Ausführung erfahren musste, so dass also die anfängliche rasche Übergehung dieser heiklen Punkte nichts genützt hat. Es muss *zur Ergänzung des oben Verlangten* noch beigefügt werden, *dass* auch *eine fortgesetzte Prüfung der wissenschaftlichen Befähigung für die Aussonderung der Leiter des Staats aus den Wächtern massgebend sein muss.*

nicht bloss die Kraft zum Ertragen und Bestehen von Anstrengungen, Gefahren und Versuchungen, — weil jene eben Philosophen sein müssen: neben anderen Vorzügen, die sich als fast gegensätzlich nur selten in einer Anlage zusammenfinden (geistiger Beweglichkeit samt zuverlässiger Festigkeit, ὀξύτης und βεβαιότης), befähigt zur höchsten wissenschaftlichen Erkenntnis.

Die vornehmsten Gegenstände der Erkenntnis könnte man nun wohl in der Gerechtigkeit, Mässigung, Tapferkeit und Weisheit erblicken, die wir oben aus dem richtigen Verhalten der drei Seelenteile (εἴδη ψυχῆς) erklärt haben. Allein es ist schon damals darauf hingewiesen worden, dass die Erklärung keine vollkommen genaue, sondern eben nur für den augenblicklichen Zweck ausreichend war. — (504 c:) Obgleich sie Adeimantos, zugleich im Sinne der anderen, als ihrem Zweck angemessen (μετρίως gegeben) gelten lassen will, kann sich Sokrates dabei nicht beruhigen: denn nichts Unvollkommenes taugt zum Mass für anderes (ἀτελὲς γὰρ οὐδὲν οὐδενὸς μέτρον). Jedenfalls wer zur Leitung des Staates berufen ist, müsste durch keine Umständlichkeit abgeschreckt, die vollkommene Erklärung sich zu eigen machen; und diese kann er nur finden, wenn er über die bezeichneten Wissensinhalte noch hinausgeht zu einem höheren, von dem aus erst ein aufhellendes Licht auch auf sie herabfällt, so dass nicht mehr bloss ihre Umrisse erkennbar sind, sondern ihre vollkommene Ausführung. Der höchste Erkenntnisgegenstand, um den man sich am heissesten bemühen sollte, ist — seine Gefährten brauchten nicht erst darnach zu fragen, meint Sokrates, denn sie hätten es schon oft gehört — die Idee des Guten (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα .. ᾗ δίκαια καὶ τἆλλα προσχρησάμενα χρήσιμα καὶ ὠφέλιμα γίγνεται) „sie, deren Mitwirkung erst es zu danken ist, wenn das Gerechte u. s. w. brauchbar und nützlich ist“. Stets freilich sei auch das von ihm in ihrem Kreise ausgesprochen worden, dass wir ein genaues Wissen von diesem vornehmsten Erkenntnisobjekt nicht haben, obgleich dieses allem anderen Wissen

erst seinen rechten Wert verliehe; sowie auch der [unbewusste, unreflektierte] Besitz des ἀγαθόν (des Guten) allen anderen Besitz erst wertvoll macht. (c. XVII.) Die Menge hält bekanntlich die Lust für identisch mit dem Guten, feinere Köpfe (οἱ κομψότεροι) wollen dieses für gleichbedeutend mit der Erkenntnis (φρόνησις) erklären. Aber alle drehen sie sich sofort im Kreise, und machen sich lächerlich, wenn sie uns mit unserer Unwissenheit verhöhnen wollen, indem die einen von ihnen zu näherer Erklärung die Erkenntnis des „Guten“ angeben, die anderen die „schlechten“ Lüste ausschliessen, die eigentlich nach ihrer Definition ein schlechtes Gut wären. Nur darüber sind alle einig, dass das Gute das unbedingt für jede Kreatur Erstrebenswerte ist (ὃ διώκει ἅπασα ψυχή) und dass man nicht mit seinem Schein, sondern nur mit seiner Wirklichkeit sich begnügen kann. Aber so lange sie das wirkliche Wesen des Guten nicht kennen und nicht einmal eine überkommene und mit einiger Standhaftigkeit festgehaltene Überzeugung (μόνιμος πίστις) darüber haben, kommt bei ihrem Tun nichts Gutes heraus. Wenn nun die bestellten Wächter über Zucht und Ordnung im Staat ebenso im Dunkeln tappen sollten, so sind sie vergebens da und ist auch von sonst niemand zu erwarten, dass er den Weg zum Licht finde. Würde dagegen ein Wächter unseres Staats jene höchste und wahre Einsicht besitzen, dann wäre unsere Gründung wirklich vollkommen.

(c. XVIII.) Der Bitte des Adeimantos, nun doch seine eigene Meinung über das Gute zu äussern, will Sokrates anfangs nicht Folge geben, da es ja eben eine unbegründete, nicht streng beweisbare Meinung sei. („Weisst du denn nicht“ sagt er, „dass jede Meinung, die des Wissens entbehrt, schimpflich ist, dass die besten solchen Meinungen blind sind? Oder sind denn nicht wirklich die Leute, die ohne Einsicht die richtige Meinung über etwas haben, wie Blinde, die sich auf dem richtigen Weg befinden?“) Auch Glaukon dringt aber in ihn, versichernd, dass die Anwesenden mit einer Erklärung der

Art, wie Sokrates sie von der Gerechtigkeit, der Mässigung u. s. w. gegeben habe, vollständig zufrieden sein werden. Auch eine solche erwidert dieser aber nicht geben zu können: sein Versuch würde wahrscheinlich nur Lachen erregen. Auch müsste er wohl allzuweit ausholen. Doch sei er *bereit durch eine Vergleichung seine Meinung anzudeuten.* Freilich ob sie ihm gelingen werde und er nicht durch sie nur irrige Vorstellungen erwecke, dessen sei er eben nicht sicher. Die Hörer müssten auch ihrerseits vorsichtiges Misstrauen walten lassen. *Er erinnert* zunächst wieder *an den* oft bezeichneten *Unterschied der vielen einzelnen sinnenfälligen Dinge*, denen mit einander eine gemeinsame Eigenschaftsbezeichnung gegeben wird, *von der* Eigenschaft selbst oder der *Idee, die als solche einheitlich ist und* nicht sinnenfällig, sondern *nur begrifflich vorstellbar.* Den verschiedenen sinnlichen Qualitäten der Dinge entsprechen genau ebensoviele verschiedene Wahrnehmungsvermögen oder -fähigkeiten (*αἰσθήσεις*): z. B. dem Schall das Gehör, der Farbe das Gesicht. Von diesen Zusammenordnungen (*ξυζεύξεις*: Verbindungen, Korrelationen) objektiver Eigenschaften und subjektiver Fähigkeiten sei nun die, welche die Grundlage des Sehens ist (*ἡ τοῦ ὁρᾶν τε καὶ ὁρᾶσθαι δύναμις*) wohl vor allen anderen dadurch ausgezeichnet, dass ihre Wirksamkeit an eine besondere Vermittlung, ein eigenes und zwar höchst kostbares Medium gebunden ist, nämlich das Licht. (Es helfe ja dem Menschen nichts, dass seine Augen Sehkraft besitzen und dass die Gegenstände auf die er sie richte farbig seien, wenn eben das Licht fehle). (c. XIX.) Die Spenderin des Lichts ist *die Sonne. Wie sie nun zu unserem Auge sich verhält*, dem sie die Sehkraft vermittelt, durch die sie auch selbst, wie andere Objekte, ihm sichtbar wird: *ebenso verhält sich im Gebiet des Gedankens* (*ἐν τῷ νοητῷ τόπῳ*) das Gute oder *die Idee des Guten zum erkennenden Geist.* Sie macht das Erkenntnisvermögen erst wirksam in der Seele und gibt anderseits den Objekten der Erkenntnis ihre Wahr-

heit. Wie das Auge zum Sehen nur dann taugt, wenn es auf Gegenstände sich richtet, die vom Licht bestrahlt sind, nicht aber, wenn es ins Dunkle blickt: ebenso erkennt die Seele nur, wenn sie ihre Erkenntniskraft richtet auf das was von der Wahrheit und dem Sein erhellt wird (*οὗ καταλάμπει ἀλήθεια καὶ τὸ ὄν*), nicht aber auf das dämmerige Gebiet des Werdens und Vergehens — dort kann sie nur trübe und schwankende Meinungen aufstellen. Wie die Sonne verschieden ist von dem Licht und von der Sehkraft und von dem Auge, die alle doch sonnenhaft sind (*ἡλιοειδῆ*), so ist der Bestand des Guten (*ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἕξις*) verschieden von Wahrheit und Wissen, und diesen beiden, die nach ihm geartet sind (*ἀγαθοειδῆ*), an Würde und Schönheit überlegen.* Und wie die Sonne am Himmel, die Herrscherin im Reich des Sichtbaren, den Gegenständen der sinnlichen Welt nicht allein ihre Sichtbarkeit verursacht, sondern auch ihr Werden und Wachstum, während sie doch selbst kein Werden ist, so ist das Gute [vermittelnde] Ursache nicht bloss der Erkennbarkeit aller Erkenntnisobjekte, sondern auch ihres Bestandes und Wesens (*τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προςεῖναι*), selbst an Erhabenheit und Macht das wesenhafte Sein (die *οὐσία*) noch überragend.

(c. XX.) Glaukon unterbricht durch einen scherzhaften Ausruf des Staunens die in solcher Überschwänglichkeit nicht mehr fassliche Schilderung** und Sokrates erkennt die Unzulänglichkeit seiner Bemühung um Erklärung der schwierigen Sache voll an, versucht aber noch eine zweite Vergleichung durchzuführen. Die beiden einander ungleichen

* 509 a: Ἀμήχανον κάλλος, ἔφη [sc. Γλαύκων], λέγεις, εἰ ἐπιστήμην μὲν καὶ ἀλήθειαν παρέχει, αὐτὸ δ' ὑπὲρ ταῦτα κάλλει ἐστίν· οὐ γὰρ δήπου σύ γε ἡδονὴν αὐτὸ λέγεις. Εὐφήμει, ἦν δ'ἐγώ· (ἀλλ'ὧδε μᾶλλον τὴν εἰκόνα αὐτοῦ ἔτι ἐπισκόπει κτλ.)

** Ἄπολλον, ἔφη, δαιμονίας ὑπερβολῆς!

Abschnitte einer geteilten Linie denke man sich nach demselben Verhältnis, das schon bei der ersten Teilung angewandt ist, noch einmal geteilt. Der eine Hauptabschnitt bezeichnet die Denkobjekte (das *νοούμενον γένος*), der andere die sichtbaren, sinnenfälligen Objekte (das *ὁρώμενον*). Das Reich des Sichtbaren wird durch seinen Teilungsstrich zerlegt in Spiegel- und Schattenbilder einerseits und die konkreten Dinge anderseits, von denen alle jene Abspiegelungen und Abschattungen herrühren; das ganze Reich des Sichtbaren aber verhält sich zu dem des Unsichtbaren, bloss verstandesmässig Vorstellbaren analog wie innerhalb seiner die Spiegelbilder zu ihren Originalen. Das Reich des Gedankens wird zerlegt in einen Abschnitt des mit Hilfe sinnlich gegebener Voraussetzungen hypothetisch entwickelnden und von oben nach unten fortschreitenden Verfahrens* und einen Abschnitt des von seinen Voraussetzungen aus ohne sinnliche Anhaltspunkte zu voraussetzungslosem Anfang strebenden Denkens, und diese Unterabschnitte verhalten sich zu einander wieder genau so wie die des sinnlichen Gebiets. Jenes Verfahren ist insbesondere das der Mathematiker, die ihre Begriffe von gerader und ungerader Zahl, von Figuren, Dreiecken verschiedener Art u. s. w. mitbringen und nur von diesen Grundvoraussetzungen aus folgerichtig weiter schliessen, wobei sie sinnliche Gebilde und materielle Linien benützen, die ihnen aber bloss als Andeutungen oder Symbole nicht sinnlicher (Objekte und) Verhältnisse dienen, obgleich sie selbst, körperhaft, von blossen Spiegelungen und Abschattungen sich unterscheiden. Das andere Verfahren ist das der reinen Vernunft, die in dialektischer Methode die aufgenommenen Voraussetzungen wirklich nur als Voraussetzungen behandelt, als Stützpunkte (*ἐπιβάσεις*, *ὁρμάς*), von denen aus sie zu dem voraussetzungslosen Anfang

---

* εἰκόσι χρωμένη ψυχὴ ζητεῖν ἀναγκάζεται ἐξ ὑποθέσεων, οὐκ ἐπ' ἀρχὴν πορευομένη, ἀλλ' ἐπὶ τελευτήν 510 b.

(μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχήν) aufzusteigen sucht, um von dort wieder, ohne irgendwelchen sinnlichen Anhalt, von Begriff zu Begriff streng folgernd abwärts zu gehen, bis mit dem untersten Begriff das Ende erreicht ist. — Glaukon erklärt, die Schilderung nicht ganz zu verstehen; doch so viel sei ihm deutlich, dass damit das Ergebnis der Begriffsbetrachtung, die von der Dialektik (ὑπὸ τῆς τοῦ διαλέγεσθαι ἐπιστήμης) angestellt werde, als klarer bezeichnet sein solle als das Ergebnis der hypothetischen Begriffsentwicklungen, welche die gewöhnlichen sogen. Wissenschaften anwenden, die deswegen zu keiner wirklichen Vernunftserkenntnis (νοῦς) kommen, weil der sichere Ausgangspunkt ihnen fehle, sondern mit ihrem räsonierenden Denken zwischen ihr und der unwissenschaftlichen Meinung die Mitte halten. — „Ganz richtig aufgefasst" versetzt Sokrates wieder, und zum Abschluss bestimmt er noch (unter Zustimmung Glaukons) die subjektive Gegenseite der vier objektiven Abschnitte der Welt in den verschiedenen Formen des Vorstellens oder Innewerdens. Diese subjektiven Formen (παθήματα ἐν τῇ ψυχῇ) nennt er *εἰκασία* (Einbildung: den Bildern *εἰκόνες* entsprechend), *πίστις* (Hinnahme, Überzeugung), *διάνοια* (Räsonnement, Berechnung, Folgerung) und *νόησις* (Vernunfterkenntnis). Sie verhalten sich zu einander hinsichtlich ihrer Klarheit ebenso wie ihre Objekte (ἐφ᾽ οἷς ἔστιν) nach ihrer Wahrheit.*

---

* Die hier gegebene Einteilung wird wiederholt 533 e f. Die beiden auf die οὐσία bezogenen Erkenntnisformen werden aber dort zusammengefasst unter dem Namen νόησις, während anstatt dieses Wortes als Bezeichnung der höchsten bedingungslosen Stufe der Erkenntnis ἐπιστήμη eintritt (zum Unterschied von der hypothetisch entwickelnden διάνοια). Die auf die γένεσις bezogenen beiden Formen πίστις und εἰκασία werden unter der allgemeinen Bezeichnung δόξα vereinigt.

VII.

Noch ein weiteres Bild soll die Sache verdeutlichen und namentlich klar machen, worin denn eigentlich die Erziehung besteht. Wir Menschen sind wie Gefangene, die in einem Höhlenraum unter der Erde sitzen, von Jugend auf so angefesselt, dass sie nur die dem Eingang abgekehrte Wand betrachten können. In ihrem Rücken führt ein Weg hin längs einer Mauer, welche die dahinter Vorübergehenden deckt, aber überragt wird von dem was diese etwa tragen: nämlich Statuen, Tierfiguren, Geräten. Ein Feuer, das noch weiter hinten, gegen den Eingang der Höhle hin, angezündet ist, wirft den Schatten der über die Mauer hervorragenden Figuren auf die von den Gefangenen beobachtete Höhlenwand. Die Laute, welche die hinter der Mauer Vorübergehenden vernehmen lassen, tönen auch nicht unmittelbar, sondern nur als Echo, zurückgeworfen von der durch die Schatten belebten Wand, an das Ohr der Gefesselten. Jenes Schattenspiel und dieser Widerhall sind für sie die einzige erfahrbare Wirklichkeit und sie halten es für die einzig wahre (*ἀληθές*). — Würde einer der Unglücklichen plötzlich losgebunden und umgedreht, so dass er sein Gesicht dem Feuer und den von ihm beleuchteten Gegenständen, deren Schatten er bisher gesehen, zukehrte, so müsste der Glanz ihn blenden und er würde nicht glauben, dass er jetzt eine wesenhaftere Wirklichkeit vor sich habe (*ἐγγυτέρω τοῦ ὄντος καὶ πρὸς μᾶλλον ὄντα τετραμμένος*), sondern vielmehr jene Schatten für wahrhaftiger und deutlicher halten. (c. II.) Würde er vollends aus der Höhle herausgezogen ans volle Tageslicht, so wäre er hier ganz unfähig etwas zu sehen von dem was man ihm hier als wahre Wirklichkeit bezeichnete (*τῶν νῦν λεγομένων ἀληθῶν*). Erst ganz allmählich könnte er sich an die hellere Beleuchtung gewöhnen, könnte dann die von der Sonne beschienenen Gegenstände und schliesslich auch die Sonne selbst ansehen, um sie als die Herrscherin der ganzen sinn-

lichen Welt, als letzte Ursache auch aller der Dinge in jener Höhle zu erkennen. Nun würde er sich glücklich preisen über seine Befreiung, und der Aufenthalt in der düsteren Höhle würde ihm als ebenso jämmerlich erscheinen wie dem Achilleus bei Homer das Schattenleben im Hades. Kehrte er aber einmal wieder in die Höhle zurück, so würde er, von dem jähen Übergang aus dem Licht in die Finsternis von neuem geblendet, den früheren Genossen nur zum Gespötte werden mit seinen Behauptungen und Urteilen; und einen Versuch, auch andere loszubinden und herauszuführen könnte er leicht sogar mit dem Leben bezahlen müssen.

(c. III.) Nach diesem Bilde hat man sich namentlich die Erhebung der Seele vom Reiche der Sinnlichkeit ins Reich des Gedankens (den *νοητὸς τόπος*) vorzustellen, wo sie — dies bezeichnet wenigstens Sokrates noch einmal als seine Erwartung (— „ob sie zutrifft, weiss Gott") — als Letztes und Höchstes, kaum fassbar, die Idee des Guten findet, von der sie erschliesst, „dass sie die Ursache sei von allem was richtig ist und schön, indem sie im Bezirk des Sichtbaren das Licht hervorbringt und die Sonne, die seine Beherrscherin ist, im Bezirk des Gedankens selbst als Herrscherin waltet und Wahrheit und Erkenntnis vermittelt; und dass sie schauen muss wer Vernünftiges ausführen will für sich allein und im Staate". — Erklärt ist durch das Bild auch der Umstand, dass niemand, der sich einmal zu der Höhe erhoben hat, wo er die göttlichen Dinge schaut, besondere Lust trägt, wieder zu menschlichen Geschäften zurückzukehren, und dass wer von dort zurückkommt für solche auch anfangs ganz verdorben scheint und vor den anderen, die die Gerechtigkeit selbst niemals erschaut haben, zum Gespötte wird, wenn er etwa sogleich, ehe seine Augen des Dämmerscheins wieder gewohnt sind, über Nachbilder und Abschattungen jener Dinge mit ihnen sich streiten muss. Freilich, wenn man über das Niedrige und Klägliche und nicht über das Erhabene und Beneidenswerte vernünftigerweise spotten wird, so mag die Lage dessen Spott verdienen, der, aus dem Dunkel kommend, im Tageslicht blöde

drein schaut, nicht die des anderen, der, an helle Beleuchtung gewöhnt, eine Weile im Dunkel stutzt.

(c. IV.) Über das Wesen der Erziehung und Bildung (παιδεία) aber* gewinnen wir die Einsicht, dass sie nicht im Einpflanzen einer vorher nicht vorhandenen Wissenschaft (des φρονεῖν) besteht — das gibt es nicht, so wenig wie man blinden Augen die Sehkraft einpflanzen kann —, sondern in der kunstmässigen Leitung der von Anfang an vorhandenen Erkenntniskraft oder eigentlich der ganzen Seele — denn von ihren übrigen Teilen lässt sich jene Kraft ebenso wenig trennen wie das Auge vom Kopfe, in dem es sitzt und dessen Richtung es notwendig folgt, und überhaupt vom ganzen Körper —: in der Abkehr der Seele vom Werdenden gegen das Seiende und schliesslich der Hinwendung auf dessen glänzendsten Punkt (ἐκ τοῦ γιγνομένου . . εἰς τὸ ὂν καὶ τοῦ ὄντος τὸ φανότατον), auf das Gute. Wenn auch vielleicht alle übrigen sogen. geistigen Vorzüge (ἀρεταὶ ψυχῆς), denen des Körper ähnlich, durch Gewöhnung und Übung erworben werden können, so ist doch die Ursprünglichkeit der intellektuellen Begabung sicher, der man nur ihre Richtung, nicht ihre Kraft von aussen bestimmen kann. Der Scharfblick, den schlechte Menschen leider in Verfolgung ihrer verkehrten Zwecke bewähren, hätte diese ebenso befähigt, die Wahrheit besonders klar zu erkennen, wenn von Jugend auf ihre sinnlichen Triebe recht unter der Schere gehalten worden wären, die, an allerlei Sinnenlust sich ersättigend, den Blick immer fester in die niedere Sphäre gebannt haben.

Es ergibt sich aus den bisherigen Betrachtungen, dass weder die Ungebildeten und Unerzogenen (ἀπαίδευτοι), die die Wahrheit nicht kennen gelernt haben, zu Leitern des Staats sich eignen, noch solche, die etwa ohne Unterbrechung nur ihrer Ausbildung gelebt hätten: jene sind ungeeignet, weil sie kein festes und einheitliches Lebensziel vor Augen haben;

---

* und damit (nach 522 c) über die wahre Philosophie.

diese wären nicht willig, die Seligkeit ihres zurückgezogenen Lebens dahinzugeben. Es muss von seiten des Staatsgründers dafür gesorgt sein, dass alle zur höchsten Erkenntnis gelangen, die dazu fähig sind, und dass sie darauf wieder, so oft die Pflicht an sie herantritt, teilnehmen an den Aufgaben des staatlichen Lebens.

(c. V.) Wenn darin aber ein Verzicht für sie liegt, so ist dieser nicht bloss im Interesse des Staats notwendig, der eben nicht das Wohl einer einzelnen Klasse, sondern das Wohl des Ganzen im Auge hat, für das ihm alle ihre eigentümlichen Gaben und Kräfte zur Verfügung stellen müssen, sondern dieser Verzicht wird von ihnen selbst auch als billig anerkannt werden. Denn sie sind dem Staat eine Gegenleistung schuldig für die sorgfältige Erziehung, welche sie zum Genuss philosophischer Studien und zugleich für praktische Tätigkeit tüchtiger gemacht hat als sie von sich aus geworden wären. (In anderen Staaten, wo für die Pflege der Philosophie weniger als nichts geschieht, besteht auch keine Dankespflicht für den Philosophen.) Wieder herabgestiegen ins Dunkel werden sie, sobald ihre Augen sich erholt haben, jetzt auch was es dort unten zu sehen gibt viel schärfer auffassen und richtiger beurteilen; und so wird der Staat von Wachenden und nicht, wie sonst, von Schlafwandlern, die um Schattengebilde streiten, verwaltet sein. Freilich werden unsere Philosophen, da sie edlere Freuden und höhere Ehren kennen als die des politischen Treibens, die Übernahme der Staatsleitung nur als etwas Unvermeidliches (*ἀναγκαῖον*), nicht etwas Begehrenswertes ansehen. Aber auch das ist im Grunde ein Vorzug. Es gewährleistet den inneren Frieden. Denn erst dann ist der Kampf eigensüchtiger Parteien um die Herrschaft ausgeschlossen, der die Kämpfenden selbst und die anderen ins Verderben stürzt, wenn die Führung der Herrschaft Entsagung bedeutet.

(c. VI.) Es fragt sich nun, welches die Erziehungsmittel sind, die die geschilderte Abkehrung der Seele vom Veränderlichen zum Bleibenden (*ἀπὸ τοῦ γιγνομένου ἐπὶ τὸ*

ὄν), ihre Erhebung zum hellen Lichte des Seins zustande bringen. Zugleich oder nebenbei sollten dieselben auch für den Kriegsdienst nützlich sein, der ja den künftigen Leitern des Staats in ihren jüngeren Jahren obliegt. Die gymnische und musische Bildung, die schon oben [für die Soldaten] gefordert ist, genügt jedoch nicht. Denn die Gymnastik, die den Körper gesund erhält, hat ihren Blick auf das Werdende und Vergehende gerichtet. Die Musik aber, die ihr zur Seite ging, bildet durch Gewöhnung (ἔθεσι) und verleiht so richtigen Takt, aber kein Wissen. Die Gewerbskenntnisse (τέχναι) kommen vollends nicht in Betracht. — Glaukon meint, mit diesen drei Arten seien doch wohl alle Gegenstände des Lernens erschöpft. Aber Sokrates bemerkt, es gebe noch einen, der in ihnen allen stecke und sehr einfach sei, so dass jeder Mensch davon etwas verstehe: das Zählen und Rechnen. Für die Kriegführung ist dasselbe stets benützt worden — nicht erst von Palamedes, wie die Tragiker lächerlicherweise behaupten, nach deren Darstellung Agamemnon nicht einmal imstande gewesen wäre, die Glieder seines Leibes (ὅσους πόδας εἶχεν) zu zählen. (c. VII.) Aber dass die Beachtung der Zahl die natürliche Wirkung hat, von der sinnlichen Anschauung zum Denken und damit vom Zufälligen (von der γένεσις 525 b) zu dem Bleibenden in den Dingen (ἐπὶ τὴν τοῦ ὄντος θέαν) hinzuleiten, das wird gemeiniglich verkannt. Was überhaupt für uns Veranlassung wird zum Nachdenken (παρακλητικὸν καὶ ἐγερτικὸν τῆς διανοίας oder νοήσεως), ist der Widerspruch sinnlicher Wahrnehmungen. Von drei ausgestreckten Fingern unserer Hand erscheint eben jeder als Finger und bei diesem gleichlautenden Urteil beruhigen wir uns. Aber dabei zeigt jeder widersprechende Eigenschaften: der zweite erscheint gross im Verhältnis zum ersten und klein im Verhältnis zum dritten, und die Betastung findet denselben Finger je nach Umständen als weich oder hart. Einen solchen Widerspruch der ihr zugehenden Meldungen kann die Seele nicht ertragen. Sie ruft das Schiedsgericht (ἐπίσκεψις) der Vernunft (νόησις) an, und indem diese

nach der Bedeutung der unter sich entgegengesetzten Aussagen fragt (z. B. was ist das Grosse und das Kleine?), scheidet sie das in der Wahrnehmung (als ὁρατόν) Vermischte in zwei Dinge, die sie im Denken (als νοητόν) säuberlich auseinanderhält. (c. VIII.) In keinem Punkte nun ist der Widerstreit der Wahrnehmungen stärker als darin, dass sie *jedes Objekt sowohl* als *Einheit* auffassen, *wie auch* wiederum als unendliche *Vielheit*. *So muss namentlich* auch *hier die Seele eine Entscheidung über die Sinnlichkeit suchen*, indem sie nach dem Wesen der Einheit und der Zahl überhaupt fragt; *und die Wissenschaft*, *welche mit der Zahl sich beschäftigt* (λογιστική τε καὶ ἀριθμητική) erweist sich somit als Führerin zum wahren Sein. Sie *muss darum* gesetzlich *als Bildungsmittel für die zukünftigen Leiter des Staats bestimmt werden*, aber ihr Betrieb darf dann nicht Krämerzwecken dienen und in solchen aufgehen, sondern neben der praktischen Rücksicht auf die Verwendung im Kriegsgebrauch muss er als *höchstes Ziel die Erkenntnis des Wesens der Zahlen selbst* ins Auge fassen, jener rein begrifflichen, aus unteilbaren und einander durchaus gleichen Einheiten zusammengesetzten Vielheiten, deren Wahrheit der Geist nur dadurch erreicht, dass er von allen sinnlichen, zählbaren Dingen völlig abstrahieren lernt. — Dass Begabung für Mathematik überhaupt ein Zeichen rascher Auffassung ist und dass mathematische Schulung auch den langsamen Geist beweglicher macht, ist eine Tatsache der Erfahrung. Und auch das gibt diesem Unterrichtsfach seinen Wert für die Schule, dass es besonderen Fleiss und Eifer fordert.

(c. IX.) An die Arithmetik schliesst sich naturgemäss die *Geometrie* an. Dass diese für militärische Zwecke zu verwerten ist, leuchtet ein; doch dafür genügen (wie auch in der Arithmetik) schon ganz elementare Kenntnisse. Dagegen fragt es sich wieder, ob sie auch als Mittel für die Erkenntnis der Idee des Guten in Betracht kommt, ob sie die Hinwendung unserer Seele nach dem Ort des beseligendsten Seins (εἰς

ἐκεῖνον τὸν τόπον . ., *ἐν ᾧ ἐστι τὸ εὐδαιμονέστατον τοῦ ὄντος*) vollbringen hilft, mit anderen Worten, ob sie den Blick am [Sinnlichen,] Vergänglichen haften lässt oder darüber erhebt aufs Ewige. Tatsächlich ist dies der Fall trotz aller geometrischen Figuren und der für die Zeichnung üblichen Ausdrücke des Konstruierens, Anlegens u. s. w., die den entgegengesetzten Schein erwecken möchten. So ist auch die Geometrie als Führerin zur Wahrheit und Begründerin philosophischer Denkrichtung mit allem Eifer zu pflegen in unserem Musterstaat (*ἐν τῇ καλλιπόλει*). — Übrigens darf auch ihr noch nachgerühmt werden, dass sie das Auffassungsvermögen des Geistes erweitert und kräftigt und damit zur Vorbereitung auf jedes andere ernste Studium sich vorzüglich geeignet erweist.

(c. X.) Als dritte mathematische Wissenschaft will Glaukon die Astronomie fordern: da sie die Zeitberechnung ermöglicht, die für den Feldherrn ebenso wichtig sein möge wie für den Landbauer und Seefahrer, so sei auch ihr Nutzen offenbar. Sokrates erwidert, der Gesichtspunkt des äusserlichen Nutzens, der bei der Menge den Ausschlag gebe, wo es sich um irgendein Unterrichtsfach handle, sei für verständige Männer nicht anwendbar („Es ist naiv von dir,* dass du den Vorwurf des Pöbels fürchtest, wenn du ein Studium vorschreiben wolltest, das nicht fürs praktische Leben dienlich schiene"). Das worauf es ankomme sei, dass durch alle diese Wissenschaften das geistige Auge zu hellem und scharfem Sehen befähigt werden solle, das in den gewöhnlichen Beschäftigungen sich trübe und abstumpfe und dessen Tüchtigkeit mehr wert sei als der Besitz von 1000 leiblichen Augen (*μυρίων ὀμμάτων*), da allein mit ihm die Wahrheit erschaut werden könne. Um methodisch vorzuschreiten, ohne Rücksicht auf die Meinungen und Gepflogenheiten anderer, müsse man übrigens von der Astronomie, die den bewegten Körper studiert, nach den Flächengebilden

* ἡδὺς εἶ.

der Geometrie den ruhenden Körper (στερεὸν .. αὐτὸ καθ' αὑτό) ins Auge fassen. Die Wissenschaft der das zukommt sei noch gar nicht begründet, bemerkt Glaukon. Allerdings noch nicht. Denn die Versuche, die bisher auf diesem Gebiet gemacht worden sind, entbehren jeder Leitung, da ein Nutzen derselben nicht ohne weiteres einleuchtet und darum nirgends allgemeineres Interesse oder öffentliche Fürsorge für sie besteht. Sobald aber einmal ein Staat sich ernstlich darum annehmen wird, muss auch diese Wissenschaft, die einen ganz besonderen Reiz hat, sich folgerichtig zur Vollkommenheit entwickeln.

Und nach ihr soll dann die Astronomie getrieben werden. Freilich der gewöhnliche Betrieb dieser Wissenschaft sei nicht der richtige. Das ist ausdrücklich gegen ein neues Missverständnis Glaukons zu erinnern. Gewöhnlich nämlich bleiben die Astronomen mit ihren Beobachtungen am Himmel ganz in der Sinnlichkeit befangen. Ob man die Dinge am Boden oder in der Höhe mit leiblichen Augen betrachte, das sei ganz gleichgültig und beides stehe in ähnlicher Weise im Gegensatz zu der Betrachtung des Ewigen und Unsichtbaren: im einen wie im anderen Falle sei es törichte Einbildung, dass man damit wirklich etwas lerne und Wissen (ἐπιστήμην) sich erwerbe. (c. XI.) Wie der Geometer seine Zeichnungen, auch wenn sie noch so genau von einem Künstler wie Daidalos gemacht wären, vernünftigerweise nie ernsthaft für das nehmen wird, dessen Verhältnisse und Beziehungen er untersuchen will, sondern nur für eine stets mangelhafte Veranschaulichung davon (z. B. des Gleichgrossen oder Doppelten), so darf man auch die Bewegungen der sichtbaren Himmelskörper gegen einander und die Erscheinungen, die dadurch hervorgebracht werden, Tag und Nacht und Monat und Jahr in ihrem Verlaufe, nur als veranschaulichende Vorlage ansehen für die Erkenntnis der erst durch berechnende Schlüsse (λόγῳ καὶ διανοίᾳ) zu ermittelnden wahren Zahlenverhältnisse und Bahnen, in denen die wirkliche Langsamkeit oder Schnelligkeit fort-

schreitet oder einen [idealen] Körper (τὰ ἐνόντα) fortschreiten lässt. Wenn auch die Vorgänge am Himmel von dem Künstler, der ihn gestaltet hat, so schön und so sorgfältig als immer möglich geordnet sind, so ist es doch widersinnig, zu meinen, dass sie als Bewegungen sichtbarer Körper sich immer unveränderlich gleich bleiben und dass man durch ihre blosse Betrachtung schliesslich der Wahrheit sich bemächtigen könne. — Freilich ist der Astronomie mit dem Verlangen, dass sie, abstrahierend von den Himmelserscheinungen, die Denkkraft ausbilden soll (χρήσιμον τὸ φύσει φρόνιμον ἐν τῇ ψυχῇ ἐξ ἀχρήστου ποιήσειν), eine vielmal schwierigere Aufgabe gestellt als sonst wohl. Allein das ist kein triftiger Einwand. Ganz dasselbe gilt auch für die übrigen Unterrichtsgegenstände in unserem Staat.

(c. XII.) Es fragt sich, ob ausser den bezeichneten etwa noch weitere zu treiben wären. Glaukon fällt nichts mehr ein. Sokrates aber bezeichnet als geeignet noch die Wissenschaft, die nach pythagoreischer Lehre ein Gegenstück bilde zur Astronomie, indem sie nicht mit den für das Auge anschaulichen, aber den durchs Ohr wahrnehmbaren harmonischen Bewegungen sich befasse. — Es gebe vielleicht, bemerkt er nebenbei, auch noch andere Arten von Bewegungen, die ein Weiser aufzählen könnte. — Bei der Tonlehre sei indes wieder darauf zu achten, dass die Betrachtung nicht an Äusserlichkeiten haften bleibe. — Auch Glaukon findet diejenigen Musiker lächerlich, welche das Grundmass der Töne mittels angestrengtesten Horchens und Experimentierens an den Instrumenten lieber nach dem Urteil ihrer Ohren als dem des Verstandes bestimmen wollen (531 a: „indem sie von Verdichtungen oder weiss Gott was reden und ihre Ohren hinhalten, als wollten sie vom Nachbarhause her einen Laut auffangen, wobei die einen behaupten, sie unterscheiden noch einen Ton zwischen drin, und das sei das kleinste Intervall, das man zum Masse nehmen müsse, die anderen dagegen Einspruch erheben mit der Versicherung, es sei dieses und jenes der nämliche Klang, beide aber den Ohren mehr

Recht zugestehen als der Vernunft“). Von solchen gar nicht zu reden, macht Sokrates auch den verständigeren Theoretikern den Vorwurf, dass sie die Töne, die sie anklingen hören, nicht als blosse Andeutungen (*προβλήματα*) behandeln, um über sie hinausgehend zu erforschen, in welchen Zahlenverhältnissen Wohlklang und Missklang begründet sei (*τίνες ξύμφωνοι ἀριθμοὶ καὶ τίνες οὔ, καὶ διὰ τί ἑκάτεροι*). Allerdings wäre diese Untersuchung schwierig, aber sie trüge bei zur Auffindung des Schönen und Guten, während die genaueste Beobachtung der tatsächlich gehörten Klangverhältnisse keinen Wert habe.

(c. XIII.) Im rechten Geiste betrieben müssen nun wohl alle diese Studien in ihrer Richtung zusammenlaufen und ihre enge gegenseitige Verwandtschaft betätigen. Aber auch so bilden sie mit einander erst das Vorspiel der eigentlichen Fuge, die zu erlernen ist (*προοίμια .. αὐτοῦ τοῦ νόμου, ὃν δεῖ μανθάνειν*). Diese vollends bringt nur eben die Dialektik zustande,* deren Bedeutung darin besteht, Rede und Antwort zu stehen über alles, was zu wissen not tut, und deren Weg, mit begrifflichen Folgerungen (*διὰ τοῦ λόγου*) alle sinnlichen Eindrücke übersteigend, auf das Wesen der Dinge selbst (*ἐπ' αὐτὸ ὃ ἔστιν ἕκαστον*) zuführt bis zu der höchsten Höhe, auf der dem unverdrossen vorwärts Dringenden das letzte Ziel winkt, das mit der Vernunft allein zu erfassende Wesen des Guten. Einstweilen ist zu diesem Wege erst der Zugang freigemacht. Ihre Fesseln sind den unten angeschmiedeten Gefangenen abgenommen worden; sie sind umgewendet worden und dem Feuer zugekehrt; dann sind sie aus der Höhle ans Tageslicht heraufgeführt worden — das alles haben sie dem vorbereitenden Unterricht zu danken: aber ihre Augen sind noch geblendet, so dass sie

---

* Eine ganz geringe Anzahl, meint Glaukon (531 e), von denen, die er als tüchtige Vertreter der besprochenen Wissenschaften kennen gelernt habe, mögen vielleicht auch Dialektiker gewesen sein.

nur erst in Schatten- und Spiegelbildern die Dinge der Oberwelt betrachten, noch nicht diese selbst anzusehen imstande sind, die Tiere und Pflanzen und die Gestirne am Himmel und gar die Sonne selbst.

(532 d:) Glaukon hat manche Bedenken, doch kann er nicht widersprechen. Er tröstet sich damit, dass die Sache noch öfters erörtert werden könne (*καὶ αὖθις πολλάκις ἐπανιτέον*) und verlangt für den Augenblick nur, dass auch die Dialektik eine ebenso genaue Schilderung erfahre, wie ihre Vorstufen, indem ihre etwa verschiedenen Arten (*εἴδη*) und die Wege (*ὁδοί*) beschrieben werden, auf denen zu dem befriedigenden Ziel der Wanderung zu gelangen sei. Sokrates erklärt sich bereit, diese Schilderung so gut er es vermöge zu geben. Doch werde er vielleicht fehlgehen. Auch bezweifle er, ob Glaukon nachkommen könne und ohne bildliche Hülle den Anblick der Wahrheit ertragen. Jedenfalls gebe es aber keinen anderen Weg, das wirkliche Wesen eines Dings zu ergründen, als den der Dialektik. Denn (533 b:) „das Meiste, was sonst mit Anspruch auf Sicherheit gelehrt wird (*αἱ ἄλλαι τέχναι*), empfängt entweder seine Richtung durch menschliche Meinungen und Begierden oder ist es auf Werden (*γενέσεις*) und Zusammensetzung (*συνθέσεις*) gerichtet oder auf die Pflege von natürlich Wachsendem oder Zusammengesetztem; was darüber hinausgeht (*αἱ λοιπαί*), nämlich die mathematischen Fächer (Geometrie u. s. w.), von denen wir gesagt haben, dass sie etwas vom Seienden erfassen (*τοῦ ὄντος τι ἐπιλαμβάνεσθαι*): diese träumen offenbar nur von dem Seienden, sind aber ausser stands es wachend zu erblicken, so lang sie Voraussetzungen benützen (*ὑποθέσεσι χρώμεναι*), die sie unangetastet lassen, weil sie von ihnen keine Rechenschaft zu geben vermögen. Denn wo man den Anfang nicht kennt, auch Ende und Mitte aus Fäden gesponnen hat, die man nicht kennt, wie wäre es da möglich, dass die einheitliche Beschaffenheit solcher Stücke (*τὴν τοιαύτην ὁμολογίαν*) jemals ein Wissen ergäbe? . .“ (c. XIV) . . „Einzig die dialektische Methode ver-

folgt, indem sie alle Hypothesen aufhebt, den Weg zum höchsten Prinzip, um [dort] eine sichere Stellung zu gewinnen. Sie ist es, die in Wahrheit das Auge der Seele, das im schlammigen Sumpfe der Barbarei (*ἐν βορβόρῳ βαρβαρικῷ τινὶ*) versunken ist, sanften Zuges emporrichtet unter Beihilfe und Unterstützung durch die besprochenen Disziplinen (*τέχναι*), die wir manchmal, dem Sprachgebrauch folgend, als Wissenschaften bezeichnet haben, die aber eigentlich eines anderen Namens bedürfen, heller als Mutmassung und dunkler als Wissen* . ." Dialektiker ist ein Mann, der sich und anderen Rechenschaft geben kann von dem Wesen jedes Dinges. Und wer das nicht kann, dem fehlt es an wirklichem Verständnis darüber (*νοῦν περὶ τούτου οὐκ . . ἔχειν*). Das gilt auch von [dem höchsten Gegenstand,] dem Guten. „Wer nicht imstande ist, die objektive Grundlage des Guten (*τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν*) mit Unterscheidung von allem anderen begrifflich zu bestimmen und wie ein Held in der Schlacht ohne Wanken alle Anfechtungen seines Satzes zu bestehen, nicht nach Mutmassung, sondern nach seinem wirklichen Wesen ihn zu erweisen bemüht, dem wirst du nicht bloss die Kenntnis des Guten selbst absprechen, sondern auch der einzelnen Güter; und wenn er etwa ein Nachbild von solchen erfasste, so wirst du sagen es sei ihm das nur durch Mutmassung und nicht durch Wissen gelungen: sein Leben sei ein Wandeln im Schlaf und Traum, und ehe er daraus erwache, werde er zum Hades hinabgehen, um dort erst recht weiter zu schlafen." Dagegen müssen jedenfalls, wenn ernst gemacht wird mit der Einrichtung des idealen Staatswesens,** die Männer, denen im Staat das Höchste und Wichtigste anvertraut ist, so erzogen werden, dass sie nicht wie die stummen Schriftzüge eines Gesetzes (*ἀλόγους ὄντας*

---

* u. s. w. 533 d s. oben Anm. S. 92.

** τούς γε σαυτοῦ παῖδας, οὓς λόγῳ τρέφεις τε καὶ παιδεύεις, εἴ ποτε ἔργῳ τρέφοις 534 d.

ωςπερ γραμμάς)* über die anderen herrschen, sondern sich über alles verständigen können in Frage und Antwort. Diese Kunst der Dialektik (der Verständigung) ist die Krönung des ganzen Unterrichtsgebäudes.**

(c. XV.) Mit Rücksicht auf die jetzt gewonnenen Einsichten müssen die über die Auswahl der Regierenden gegebenen Bestimmungen ergänzt werden. Auch eine kräftige Anlage zu wissenschaftlichen Studien muss bei ihnen vorhanden sein und nachhaltiger Lerneifer muss mit der Lust zu körperlicher Anstrengung sich verbinden: für sich ist das eine oder das andere nur eine verstümmelte Anlage (zu einseitiger, hinkender φιλοπονία), die nicht genügt zur Philosophie, sondern an der Beschäftigung mit ihr zu Schanden wird und so sie selbst in Verruf bringt. Auch der Trieb zur Wahrheit wäre verstümmelt in einer Seele, welche Irrtum und Unwissenheit (das ἀκούσιον ψεῦδος) mit dickhäuterischer Behaglichkeit (ὥςπερ θηρίον ὕειον) erträgt und nur die Lüge (das ἑκούσιον ψεῦδος) hasst. Vollkommen unter jedem Gesichtspunkt, auch dem der Besonnenheit, Tapferkeit, des Edelsinns u. s. w., muss die Anlage

---

* Ich kann mir nicht versagen, aus dem vorzüglichen englischen Kommentar von J. Adam (Cambridge 1902) folgende erklärenden Sätze teils im Auszug teils wörtlich übersetzend aufzunehmen: ἄλογοι γραμμαί sind irrationale Grössen überhaupt — mit Anwendung eines geometrischen Symbolismus auf jede mathematische Betrachtung. Hier aber ist ἀλόγους aktiv und „meint natürlich μὴ λόγους ἔχοντας διδόναι (534 b). Steht demnach γραμμάς in eigentümlicher Anwendung? Allerdings wohl“ . . „Bei Lucilius findet sich die Zeile (II 20) vix vivo homini ac monogrammo . .. und Cicero bespöttelt die Götter Epikurs als monogrammos (N. D. II 59 cf. I 123)“ . . Also wohl „Schattenrisse“ von Männern, „die in einem Traumland (cf. 534 c und 533 c) sich hin und her bewegen“. — Dadurch wird wohl meine freie Übersetzung von γραμμαί gerechtfertigt, wenn auch meine Auffassung mit der von Adam sich nicht völlig deckt.

** δοκεῖ ὥςπερ θριγκὸς τοῖς μαθήμασιν . . ἐπάνω κεῖσθαι 534 e.

derer sein, die zur Philosophie geführt und zu Leitern des Staats herangebildet werden sollen. — Der Eifer für die Sache der Philosophie hat den Sokrates, wie er innehaltend selbst bemerkt, zu fast komischem Pathos angefeuert, als ob er hier tatsächlich unwürdige Gesellen vom Zudrang zu ihr abzuhalten hätte. Zu berichtigen aber findet er noch die früher gegebenen Bestimmungen, sofern es scheinen musste, als ob die in Rede stehende Auswahl der Tüchtigen erst in höherem Alter stattfinden solle. Das wäre verfehlt. Denn trotz Solons Wort, der meint, man könne im Alter noch alles mögliche lernen, sind gewiss die grossen Anstrengungen alle der Jugend zuzumuten.

(c. XVI.) So wird jetzt bestimmt, man müsse den propädeutischen Unterricht in Mathematik u. s. w. schon den Knaben angedeihen lassen, freilich noch nicht in streng zusammenhängender Weise* und eher spielend als mit Zwang zum Lernen, der freien Menschen nicht angemessen und überhaupt in geistigen Dingen entschieden verwerflich sei** und es auch erschwere, die natürliche Begabung der Schüler zu erkennen. — Im 20. Jahr, nach Zurücklegung von 2 oder 3 ausschliesslich der körperlichen Ausbildung (den ἀναγκαῖα γυμνάσια) gewidmeten Jahren seien diejenigen auszusondern, welche im Lernen, in körperlichen Leistungen und in Bewährung von Furchtlosigkeit (wozu ja schon die Kinder als Zeugen blutiger Schlachten Gelegenheit haben) sich entschieden ausgezeichnet haben. Sie erhalten nun, auch sonst bevorzugt, einen tiefer gehenden systematischen Unterricht, der darauf abzweckt, die einzelnen Wissenschaften in ihren Beziehungen zueinander und zur Natur des Seienden (τῆς τοῦ ὄντος φύσεως) übersichtlich darzustellen. Damit erst erwerben sie ein Wissen das Bestand hat. Wer sich nun in diesem Kurs wieder auszeichnet und durch sein

* sondern, wie es nachher 537 c heisst, χύδην.

** οὐδὲν μάθημα μετὰ δουλείας τὸν ἐλεύθερον χρὴ μανθάνειν .. ψυχῇ βίαιον οὐδὲν ἔμμονον μάθημα 536 e.

Verständnis für diese Betrachtungsweise seine dialektische Begabung verrät,* dabei auch seine Soldatenpflichten und was man sonst von ihm verlangen kann erfüllt, der wird mit Seinesgleichen durch eine im 30. Jahr veranstaltete zweite Auswahl noch einmal ausgezeichnet, um nun (*τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει βασανιζόμενος*) in der Dialektik selbst die Probe zu bestehen, ob er imstande sei, aller sinnlichen Wahrnehmung sich zu entäussern und auf das ewige Sein selbst und die Wahrheit loszugehen.

Die Prüfung und Überwachung erfordert namentlich hier gewissenhafteste Sorgfalt. Denn die dialektische Schulung birgt in sich eine grosse Versuchung zur Auflehnung gegen die Ordnung (*παρανομία*). (538c:) Sie verlangt, alles selbständig zu prüfen, auch die überlieferten Lehrmeinungen über Recht und Sittlichkeit, die wir für heilig zu halten und auf deren Autorität wir den Lockungen sinnlicher Lust zu widerstehen gewohnt sind. Nun erweist die Prüfung in gar vielen Fällen, dass eben was der Gesetzgeber als gut und schön und gerecht ausgegeben hat mit gleich gutem Grund entgegengesezt bezeichnet werden könnte. So lange eine neue, tiefere Einsicht in die Verhältnisse nicht gewonnen ist, liegt es dann nahe, dass der Mensch mit einemmal alles was er vorher hoch geschätzt hat geringschätze, aller Zucht sich entziehe und ganz dem bequemen sinnlichen Genussleben sich hingebe, das er als Gegensatz des gesetzlichen Lebens kennt. (537e:) Es geht wohl wie bei einem Jüngling, der ahnungslos über seine Herkunft von Kind auf unter der Pflege von Stiefeltern aufgewachsen ist, umgeben von Reichtum und Macht, und nun plötzlich erfährt, dass er nur ein Stiefkind ist, ohne dass er seine wahren Eltern kennen lernte. Wenn dieser nicht ganz gut geartet ist, so wird er jetzt sein vorher lenksames und liebevolles Benehmen gegen die Pflegeeltern völlig ändern, um nichts mehr nach ihrem Willen zu fragen und ganz unter

---

* ὁ μὲν γὰρ συνοπτικὸς διαλεκτικός, ὁ δὲ μὴ οὔ 538c.

den Einfluss der Schmeichler zu geraten, die er vorher von sich ferne hielt. Dergleichen begreifliche aber höchst bedauerliche Abirrungen müssen auf jede Weise verhütet werden. Ein sehr starker Schutz liegt schon in der Zurückhaltung der jüngeren Leute. Wenn solche mit der Dialektik leicht Unfug treiben und sich einen Spass daraus machen, andere in Verlegenheit und Verwirrung zu bringen*, dann aber auch, nachdem sie selbst oft mit ihren Behauptungen widerlegt worden sind, dem haltlosesten und seichtesten Skeptizismus anheimfallen, so werden Ältere an sich schon die Sache ernsthafter nehmen und mehr auf die Ergründung der Wahrheit aus sein als auf Unterhaltung und Wortstreit; sie werden auch eher im Leben sich bewähren und der Philosophie Ehre machen. Ausserdem bürgt aber die sorgfältige, von Sokrates verlangte Auswahl dafür, dass unwürdige Menschen überhaupt fern bleiben.

(c. XVIII.) 5 Jahre lang müssen die Auserwählten nun mit anhaltendem Fleiss die dialektische Schule durchmachen (ἐπὶ λόγων μεταλήψει μεῖναι). Darauf aber müssen sie von der Höhe ihrer Weltbetrachtung wieder in die Tiefe der Höhle niedersteigen, in der das gewöhnliche Menschenleben sich abspielt, und müssen 15 Jahre lang, um in praktischer Erfahrung hinter anderen nicht zurückzubleiben, in Offiziersstellen und anderen Ämtern sich verwenden lassen und auch hier Proben ihrer Tüchtigkeit bestehen. Nach Verfluss dieser Zeit sind endlich die, welche theoretisch und praktisch gleich untadelig erfunden worden sind, als 50jährige zum Ziele selbst hinzuführen: jetzt müssen sie das Auge des Geistes auf die Quelle alles Lichts, das Gute selbst, richten, um im Blick darauf (παραδείγματι χρωμένους ἐκείνῳ) fortan nicht bloss ihr eigenes Leben zu ordnen und anderen einzelnen zu helfen, sondern auch, abwechselnd mit einander so oft es notwendig

---

* ἀεὶ εἰς ἀντιλογίαν χρώμενοι, καὶ μιμούμενοι τοὺς ἐξελέγχοντας αὐτοὶ ἄλλους ἐλέγχουσι, χαίροντες ὥσπερ σκυλάκια τῷ ἕλκειν τε καὶ σπαράττειν τῷ λόγῳ τοὺς πλησίον ἀεί 539 b.

ist (οὐχ ὡς καλόν τι ἀλλ' ὡς ἀναγκαῖον πράττοντας), die Leitung der öffentlichen Angelegenheiten zu übernehmen und als Erzieher dafür besorgt zu sein, dass, wenn sie einst nach den Inseln der Seligen dahingegangen sind, andere gleich Tüchtige an ihre Stelle treten. Sie selbst aber sollen dann fernerhin an ihrem Grabmal als selige Geister (εὐδαίμονές τε καὶ θεῖοι) öffentlich verehrt werden oder, wenn die Pythia ihre Zustimmung gibt, als Dämonen (δαίμονες) einen Kult geniessen.

Ausdrücklich wird noch einmal bemerkt, dass Männer und Frauen ganz gleich behandelt werden sollen, dass alles Gesagte auch für die letzteren gelte; und dann wird noch einmal die Versicherung wiederholt, dass der ganze Entwurf nicht bloss als eine Phantasie und seine Ausführung als ein frommer Wunsch (εὐχή) aufgefasst werden dürfe, vielmehr die Verwirklichung möglich sei und nur an die Bedingung geknüpft, dass irgend einmal Philosophie und politische Macht sich verbinden.

Die unvermeidliche Reinigung des Staats, die dann seiner Neugestaltung noch vorangehen müsste, wäre am einfachsten damit zu erreichen, dass man sämtliche Einwohner der Stadt, die schon über 10 Jahr alt wären, aufs Land hinausschickte und die jüngeren, die nun deren Einfluss entrückt wären, nach den neuen Grundsätzen erzöge.

Damit, meint Sokrates, könne die Erörterung über den Idealstaat und den ihm entsprechenden vollkommenen Menschen als erledigt angesehen werden. Glaukon bestätigt ihm dies mit ausdrücklicher Zustimmung.

VIII.

Gemeinsamkeit der Weiber und Kinder, Gleichheit der Erziehung und der kriegerischen wie der friedlichen Aufgaben für beide Geschlechter, Wahl der Herrscher (βασιλεῖς) nach Massgabe ihrer philosophischen und soldatischen Tüchtigkeit können in Kürze noch einmal als die Hauptcharakterzüge dieses Staates bezeichnet werden; dazu Mangel jedes Sonderbesitzes für die Wächter.

Eine Reihe der wichtigsten Einzelbestimmungen sind erst nachträglich auf Veranlassung einer von Polemarchos und Adeimantos gestellten Frage entwickelt worden. Hätten diese geschwiegen, so wäre Sokrates längst schon zu der angekündigten Schilderung von vier Hauptformen des entarteten Staatswesens übergegangen. Jetzt kann diese folgen: Die erste derselben, die dem Idealstaat am nächsten steht und auch von den meisten [Theoretikern] besonders gepriesen wird (ἡ ὑπὸ τῶν πολλῶν ἐπαινουμένη 544 c), ist die bei den Kretern und Spartanern herrschende Form, die zweite die sogen. Oligarchie, die dritte die Demokratie, die vierte endlich, die zu den anderen allen im Gegensatz steht, die Tyrannis. Andere Formen, die es noch in grosser Zahl und Buntheit gibt bei Hellenen und Barbaren, wie z. B. Geschlechtsregiment und durch Kauf erworbene Herrschaft, dürfen als Mischformen ausser Betracht bleiben.

(c. II.) Selbstverständlich kann die Eigentümlichkeit einer Staatsform nur davon abhängen, welche Seiten und Richtungen der allgemein menschlichen Anlage sich bestimmend geltend machen. Darum entspricht jeder Staatsform notwendig eine besondere menschliche Charakterform, und auch von solchen muss es neben der vollkommenen noch vier unvollkommene geben, die eben durch Schilderung jener mangelhaften Staatsformen mit anschaulich gemacht werden, so dass dann schliesslich auf diese Weise der vollendet ungerechte Mensch gegen den vollendet gerechten ins helle Licht tritt und die Frage über Glückseligkeit und Unseligkeit der beiden entschieden und damit der Streit zwischen Thrasymachos und Sokrates endgültig geschlichtet werden kann.

(c. III.) Wenn die vollkommene Verfassung entartet, so bildet sich aus ihr naturgemäss zunächst die Timokratie oder Timarchie — so mag man mit einem freilich nicht üblichen Namen jene Form bezeichnen, in welcher die Ehrsucht die mächtigste Triebfeder ist.

Im allgemeinen aber darf man als Grundsatz für die Umbildung einer Staatsform in die andere aufstellen:

diese gehe stets aus einer Entzweiung (στάσις) unter den Machthabern hervor, gleichgültig ob es deren viele oder nur wenige sind. — Verlangt jemand, wie unreife Kinder, eine dichterische Ausschmückung des Vorgangs, so können wir etwa die Musen einführend in tragisch hohem Tone ihn belehren lassen, dass alles was entstanden ist auch dem Untergang verfallen sei und so auch unser Staat nicht ewig bestehen könne; dass, wie die im Boden wurzelnden Gewächse, so auch die auf der Erde lebenden Geschöpfe Gesetzen günstiger und ungünstiger Entwicklung unterliegen (und zwar für Körper und Seele), die durch eine Periode für jede Art verschiedener Dauer bestimmt werden; und wir können wohl auch Formeln für solche Entwicklungsperioden ihm mitteilen, etwa in folgender Fassung. (546 b c:) „Es hat das göttliche Erzeugte einen Umlauf, welchen eine vollkommene Zahl umfasst, das menschliche aber eine Zahl, in welcher, als der ersten, Vermehrungen — hervorgebrachte und hervorbringende — nachdem sie drei Zwischenräume und vier Glieder von teils ähnlich und unähnlich teils überschüssig und abgängig machenden Zahlen empfangen haben, alles gegeneinander messbar und ausdrückbar darstellen; wovon dann die vierdrittige Wurzel mit der fünf zusammengespannt dreimal vermehrt zwei Harmonien darstellt, die eine eine gleichvielmal gleiche, hundert ebensoviel mal, die andere gleichlängig zwar der länglichten aber von hundert Zahlen von den aussprechbaren Durchmessern der Fünf jeder um Eins verkürzt, unaussprechbaren aber zwei und von hundert Würfeln der Drei.“* Und es wird dann nicht befremdlich

* Nach langen Bemühungen um den Sinn der berühmten Zahlenformel, von der schon Cicero fragte quid numero Platonis obscurius? sehe ich mich nur in völliger Ratlosigkeit. Unfähig zu umschreiben oder zu übersetzen was ich nicht verstehe, habe ich zu dem Ausweg gegriffen, Übersetzungen anderer mitzuteilen. Oben steht die Schleiermacherische, obgleich Schleiermacher selbst bekennen muss, mit ihr keine Aufklärung geben zu können, da ihm namentlich der zweite Teil unfasslich geblieben sei. J. Adam, der das Vertrauen

sein, dass die Leiter unseres Staats, obgleich wir ihnen die sorgfältigste Erziehung haben angedeihen lassen, mit ihren

---

hegt, die Lösung des Rätsels gefunden zu haben, übersetzt die schwierigsten Worte II p. 291 und 206 folgendermassen: „the first number in which root and square increasings, comprehending three distances and four limits, of elements which make like and unlike and wax and wane, render all things conversable and rational towards one another; of which, 4, 3 married with 5 yields two harmonies when thrice increased, the one equal an equal number of times, so many times 100, the other of equal length one way, but oblong: — on the one side, of 100 squares of rational diameters of five diminished by one each, or if of irrational diameters, by two: on the other of one hundred cubes of three." Georg Albert, dessen Schrift: die Platonische Zahl als Präzessionszahl (3600 × 2592) und ihre Konstruktion (Leipzig & Wien 1907) mir sehr beachtenswert scheint, teilt mir folgende Übersetzung mit: „. . eine Zahl, wo zuerst quadratische und aus Quadraten zusammengesetzte Grössen, durch drei Abstände und vier Schranken Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, Wachstum und Minderung annehmend, alles ansprechend und zu einander rational aufweisen;" — *gemeint ist die auf der Proportion 225 : 100 = 36 : 16 ruhende Zahl 3600* — „die Zahl ihres Grundverhältnisses," — *d. h.* $^9/_4$ — „um ihr eigenes Drittel vermehrt und zur dritten Potenz erhoben, liefert, mit der Fünfzahl verknüpft, zwei gleiche Produkte ungleicher Erzeugung; das eine, ein gleichseitiges Hundert so viel mal setzend, das andere, bei gleicher Erstreckung der Höhe, auf rechteckigem Grundfeld, hundert abzählend hier von rationalen Diametern der Fünfzahl, jeder um eine Einheit verkürzt, dort von zwei irrationalen; hundert aber Würfel der Dreizahl." — *d. h. bei der einen wie bei der anderen Konstruktion 2592 = 2700 — 4 . 27 = 96 . 27* — Der griechische Text lautet: ἔστι δὲ θείῳ μὲν γεννητῷ περίοδος, ἣν ἀριθμὸς περιλαμβάνει τέλειος, ἀνθρωπείῳ δὲ ἐν ᾧ πρώτῳ αὐξήσεις δυνάμεναί τε καὶ δυναστευόμεναι, τρεῖς ἀποστάσεις, τέτταρας δὲ ὅρους λαβοῦσαι, ὁμοιούντων τε καὶ ἀνομοιούντων καὶ αὐξόντων καὶ φθινόντων, πάντα προςήγορα καὶ ῥητὰ πρὸς ἄλληλα ἀπέφηναν· ὧν ἐπίτριτος πυθμὴν πεμπάδι συζυγεὶς δύο ἁρμονίας παρέχεται τρὶς αὐξηθείς, τὴν μὲν ἴσην ἰσάκις ἑκατὸν τοσαυτάκις, τὴν δὲ ἰσομήκη μὲν τῇ, προμήκη δέ, ἑκατὸν μὲν ἀριθμῶν ἀπὸ διαμέτρων ῥητῶν πεμπάδος, δεομένων ἑνὸς ἑκάστων, ἀρρήτων δὲ δυοῖν, ἑκατὸν δὲ κύβων τριάδος. ξύμπας δὲ οὗτος ἀριθμὸς γεωμετρικός, τοιούτου κύριος.

von der sinnlichen Wahrnehmung ausgehenden Berechnungen das geheimnisvolle Wesen dieser Formel nicht so sicher treffen werden, dass es ihnen nicht begegnen könnte, in einem verhängnisvoll ungünstigen Augenblick die Eingehung von Ehen zu veranlassen. Wenn dann einst die Kinder, die aus diesen Verbindungen entsprossen sind, in leitende Stellungen kommen, so werden sie, namentlich bezüglich der musischen Bildung, unsere Erziehungsgrundsätze etwas vernachlässigen zum Schaden des nachwachsenden Geschlechts. Und die Regierenden, die dann wieder aus diesem hervorgehen, werden nicht mehr sorgfältig genug die Seelen der Bürger nach ihrem Gold-, Silber-, Kupfer- und Eisengehalt unterscheiden, sondern eine Zumischung der schlechteren Metalle zu den edleren zulassen, infolge wovon dann Ungleichheiten und Missverhältnisse hervortreten müssen, die zu Hass und Aufruhr führen.

Nun wird im Widerstreit der schlechteren und edleren Naturen, von denen jene, innerlich arm an Edelgehalt, nach äusserem Besitz von Gold und Gütern trachten, ein Vergleich zustande kommen, nach welchem sie Land und Häuser unter sich teilen und ihre Ernährer, die sie bisher als Freunde auf gleichem Fuss behandelt und beschützt haben, sich unterwerfen und zu Periöken und Sklaven machen, um künftig nicht nur für den Krieg mit äusseren Feinden, sondern auch für die Überwachung der geknechteten Mitbürger sich Sorgen zu machen. (c. IV.) Der neu geformte Staat wird in vielem noch die früheren Gewohnheiten und Anschauungen festhalten, nämlich in der Ehrerbietung gegen die Vorgesetzten, darin dass die Herren Ackerbau und Handwerk und jeglichen Gelderwerb verschmähen, in den gemeinsamen Mahlzeiten, im eifrigen Betrieb der Gymnastik zum Zweck der Kriegstüchtigkeit. Eigen wird ihm sein, dass er nicht mehr seine best begabten Söhne, deren Anlage zur Weisheit freilich auch nicht mehr vollkommen und ungeschwächt ist, zu dieser erzieht, um ihnen dann die Herrschaft zu übergeben, sondern die mutigen Naturen in den Vordergrund stellt, die noch eher

in der ursprünglichen Reinheit der zweitbesten Anlage in ihm zu finden sind, und ihren Neigungen entsprechend alles auf den Krieg anlegt, zu dessen Förderung auch Ränke und Betrug ihm recht sind. Nebenbei wird im Verborgenen die Geldgier schon sehr rege werden, dieser der Oligarchie, der nächsten Entartungsform, eigentümliche Zug: wachgerufen durch den Eigenbesitz und die Sonderfamilie; — wie überhaupt im Geheimen manche Übertretung des Gesetzes vorkommen wird, das die Bürger zu hintergehen suchen, weil sie ihm gegenüberstehen wie der unverständige Sohn dem strengen Vater und nur seine Macht fürchten, ohne ein tieferes Verständnis für seine Vorschriften zu haben, das nur durch die richtige Erziehung in philosophischem Geiste hätte erschlossen werden können. — So ist diese Form des Staats, die übrigens dem ganzen Endzweck der Betrachtung gemäss nur mit groben Umrissen gezeichnet werden konnte, in der Tat eine Mischung aus Gutem und Schlechtem. Am augenfälligsten aber ist die in ihm hervortretende Streitlust und Ehrsucht (*φιλονεικίαι καὶ φιλοτιμίαι*) als Folge davon, dass eben das mutvolle Temperament in ihm die Oberhand hat.

(c. V.) Was ist von dem Menschen zu sagen, der mit einem solchen Staate seiner inneren Verfassung nach Ähnlichkeit hat? Adeimantos meint: nach der Streitsucht zu urteilen, dürfe man auf Glaukon sehen. Im übrigen aber, sagt Sokrates, wäre er von diesem jedenfalls recht verschieden. Denn grösseren Eigensinn müsste er zeigen und geringeren Eifer für gründliche Bildung, ein mehr passives Verhältnis zu ihr, so dass er wohl anderen gern zuhören möchte, aber niemals sich selbst hören lassen. In seinem äusseren Benehmen ist ein solcher Mensch roh gegen Sklaven, anstatt wie der fein Gebildete vornehm auf sie herabzusehen; kameradschaftlich (*ἥμερος*) gegen Seinesgleichen und folgsam gegen die Obrigkeit, selbst eifrig bestrebt, durch soldatische Tüchtigkeit, die er stets mit allen Mitteln übt, zu Herrschaft und Ehre zu gelangen. Das Geld verachtet er anfangs, aber mit zunehmendem Alter gewinnt er es mehr und mehr lieb,

weil zufolge der Vernachlässigung des Edelsten in ihm, des Verstandes (λόγου), der, wenn er richtig gebildet ist (μουσικῇ κεκραμένου), allein als Hort und Halt der Tugend sich bewährt, die niederen Kräfte seiner Seele immer mehr erstarken. — Er ist etwa geboren als Sohn eines tüchtigen Mannes in einem schlecht regierten Staat, der zum Verdruss seiner ehrsüchtigen und kleinlichen Frau es verschmäht, um die Würden und Ämter, die er wohl erlangen könnte, sich zu bemühen, und auch manche Schädigung seines Vermögens, die andere ihm zufügen, ruhig hingehen lässt. Mutter und Gesinde (*οἱ οἰκέται . . οἱ δοκοῦντες εὖνοι εἶναι*) haben den Sohn auf diese angeblichen Schwächen des Vaters aufmerksam gemacht und seine Begehrlichkeit und seinen Ehrgeiz genährt. Auch ausserhalb des Hauses hört und sieht er, wie man diejenigen gering achtet, die auf ihre eigenen Angelegenheiten sich beschränken und umgekehrt die lobt und ehrt, die sich anmassen was ihnen nicht zukommt. Das gute Vorbild des Vaters und der schlechte Einfluss der anderen wirken in entgegengesetztem Sinne auf ihn ein und so gerät er selbst auf einen Mittelweg, indem er die Herrschaft in seinem Innern jener mittleren Macht, dem streitlustigen und hochfahrenden Mute übergibt.

(c. VI.) Die Timarchie entartet durch überhandnehmenden Luxus, den die Herrschenden und ihre Frauen, einer den andern überbietend, unter Missachtung der Gesetze sich gestatten; und die durch den Luxus höher gesteigerte Geldgier treibt sie weiter: zur Oligarchie.* Ihr charakteristisches Merkmal ist es, dass nur die Reichen an der Regierung teil haben, die Armen aber davon ausgeschlossen sind. Je mehr dabei der äussere Besitz geschätzt wird, desto mehr verliert persönliche Tüchtigkeit an Wert.** Schliesslich wird ein bestimmtes Mass

* wir würden sagen: Plutokratie cf. 553 a und 562 b.

** 550 e ἢ οὐχ οὕτω πλούτου ἀρετὴ διέστηκεν, ὥςπερ ἐν πλάστιγγι ζυγοῦ κειμένου ἑκατέρου ἀεὶ τοὐναντίον ῥέποντε; sie verhalten sich wie Gewicht und Gegengewicht in den 2 Schalen einer Wage.

des Besitzes festgesetzt (um so grösser, je oligarchischer eben der Staat ist), das die Bedingung für die Zulassung zu den Regierungsämtern bildet. (c. VII.) Es ist offenbar, welcher Nachteil hierin für den Staat liegt, dessen Leitung wahrhaftig schwieriger ist als die eines Schiffes, wo es niemand einfiele, den unkundigen Reichen zum Steuermann zu machen, wenn ein Armer sich an Bord befände, der der Steuerung kundig wäre. Zudem ist klar, dass der Staat auch seine Einheitlichkeit verloren hat und in 2 einander stets feindliche Sonderstaaten zerfallen ist, und ebendamit hat er seine kriegerische Macht eingebüsst, für deren Erhaltung überdies noch aus Geiz an den nötigen Ausgaben gespart wird. Ferner, während in dem geordneten Staat jedem seine einzige bestimmte Aufgabe zukommt, sind hier die Soldaten zugleich an Ackerbau und Gelderwerb beteiligt. Und anderseits — was das Schlimmste von allem ist — gibt es hier, wo beschränkende Bestimmungen über Veräusserung des Besitzes und gegen Besitzanhäufung fehlen, Leute, die überhaupt nichts besitzen und keine Aufgabe für den Staat erfüllen, also gar keine eigentlichen Bestandteile desselben ausmachen und ihm nur zum Schaden gereichen und zur Last fallen wie Drohnen dem Bienenstock. Und während diese wenigstens stachellos sind, gibt es von dem Drohnenvolk des Staates zwei Arten, wehrlose und bewehrte. Die Wehrlosen unter ihnen machen sich als Bettler bemerklich. Aber überall, wo diese sich finden, darf man sicher sein, dass in der Nähe oder in ihrer Mitte auch Stachelbewehrte vorhanden sind, die im Verborgenen Diebstahl, Raub und andere Frevel verüben und deren Unterdrückung der Obrigkeit viel Mühe macht. Auch die Reichen gehören übrigens zum Drohnenvolke, wenn sie weder als Leiter noch als Diener des Staats sich nützlich erweisen, sondern einfach die aufgesammelten Güter verzehren. Neben den Reichen aber sind in der Oligarchie so gut wie alle anderen nur Bettler. — Zu solchen Zuständen führt hier die *ἀπαιδευσία* und *κακὴ τροφή*, die Vernachlässigung der edlen und harmonischen Bildung.

(c. IX.) Die entsprechende seelische Verfassung des Einzelnen bildet sich naturgemäss bei dem Sohn eines ehrgeizigen Mannes, wie wir ihn kennen gelernt haben, wenn er das Streben seines Vaters, das er selbst nachahmte, nach anfänglichen Erfolgen plötzlich scheitern und ihn durch Sykophantenumtriebe Ehre und Vermögen, vielleicht auch sein Leben verlieren sieht. Er fühlt sich entmutigt, weiss sich verarmt und auf Gelderwerb angewiesen und gibt sich nun diesem mit kleinlichem Eifer hin. Die Ehrsucht, die ihn zuvor ganz beherrschte, wie auch alle seine Denkkraft wird jetzt völlig dem Trieb nach Gelderwerb untergeordnet, den er auf den Thron seines Herzens erhebt und zu seinem Götzen (μέγαν βασιλέα ἐν αὑτῷ) macht.* (c. IX.) Indem er, um seine Bildung unbekümmert, das Geld selbst über alles hochschätzt und wirklich auch aus allem Geld zu machen weiss,** übrigens sich prosaisch nüchtern, haushälterisch und arbeitsam zeigt, und, um ja seine Schätze nicht zu mindern, seine Begierden nur innerhalb der Grenzen der Notwendigkeit befriedigt, im übrigen aber sie als unnütz unterdrückt — ein Mann, wie ihn die Menge lobt —, gleicht er eben dem oligarchischen Staate. Die drohnenhaften Gelüste seines Innern befriedigt er in Ausbeutung von Vormundschaften und wo es sonst ohne Aufsehen geschehen kann; jede nachweisbare Ungerechtigkeit indessen meidet er (οὐ πείθων, ὅτι οὐκ ἄμεινον, οὐδ' ἡμερῶν λόγῳ: nicht aus innerem Widerwillen, sondern nur) aus Furcht vor den Strafen, die er im Staate zu erwarten hätte und die auch sein liebes Vermögen beträfen.*** Und so macht er, obgleich in sich zwiespältig, nach aussen einen ganz ehrbaren Eindruck, da er im Widerstreit seiner Lüste die schlechteren gewöhnlich durch bessere niederhält. Aber freilich die wahre Tugend

* τιάρας τε καὶ στρεπτοὺς καὶ ἀκινάκας παραζωννύς 553 c.

** 554 a ἀπὸ παντὸς περιουσίαν ποιούμενος: seinen Profit zu ziehen versteht.

*** περὶ τῆς ἄλλης οὐσίας τρέμων.

einer in sich einigen und harmonisch gestimmten Seele geht ihm vollständig ab. In einen Wettstreit, der Geldopfer von ihm fordern würde für irgend eine gute Sache, lässt er sich niemals ein, so dass er fast in jeder Hinsicht hinter anderen zurücksteht, — nur eben reich ist er und bleibt er so.

(c. X.) *Die Oligarchie geht zu Grunde an der rücksichtslosen Geldgier der Herrschenden*, die unvereinbar ist mit Mässigung (σωφροσύνη). Um nur immer reicher zu werden, begünstigen jene geradezu den Leichtsinn und die Verschwendungslust zuchtloser Jünglinge, die ihnen Gelegenheit gibt, deren Gut an sich zu bringen durch Darlehen, die sie mit Wucher wieder eintreiben: anstatt dass gesetzlich die Veräusserung des Eigentums verboten wäre oder wenigstens dem Wucher gesteuert würde durch Versagung des Klagerechts auf ein Darlehen. Sie verschliessen ihr Auge der Gefahr, die in der zunehmenden Verarmung liegt, indem *die Enterbten*, worunter auch tüchtige Naturen sind, *zu wehrhaften Feinden der bestehenden Ordnung* gemacht werden. *Dabei versinken sie selbst in weibische Weichlichkeit und Trägheit*, so dass sie vor der Menge der von ihnen Unterdrückten keinen persönlichen Vorteil voraushaben. Im täglichen Verkehr, bei gemeinsam zurückgelegten Wegen und Seefahrten, auf Feldzügen insbesondere bietet sich reichliche Gelegenheit zu vergleichender Beobachtung. Wenn da der abgehärtete, sehnige und sonnverbrannte Arme im Glied neben sich den weichlichen, überfütterten, bleichfarbigen Reichen mit seinen unbehilflichen Bewegungen sieht und seinen keuchenden Atem hört, so wird er jeden Respekt vor ihm verlieren und seine Wahrnehmungen auch anderen mitteilen. Unter solchen Umständen genügt dann der leichteste Anstoss, namentlich wenn der einen Partei noch Unterstützung von aussen zu Teil wird, die *Feindschaft zwischen arm und reich zum offenen Ausbruch* zu bringen. Und *wenn die Armen siegen*, so töten und verbannen sie einen Teil ihrer Gegner; mit den übrigen teilen sie sich, auf gleichem Fusse, in die bürger-

lichen Rechte und Ämter, in der Regel so, dass das Los die Entscheidung gibt. Damit ist der Staat als Demokratie eingerichtet. — Vielleicht lassen sich die Reichen schliesslich auch ohne Kampf, aus Angst vor dem für sie voraussichtlich ungünstigen Ausgang, zur Teilung der Macht herbei.

(c. XI.) Das Charakteristikum der neuen Staatsform ist die ungebundene Freiheit des Tuns und der Rede und die abstrakte Gleichheit aller. Jeder bestimmt sein Leben nach seinem persönlichen Belieben und die Verschiedenheit der einzelnen Bürger unter einander ist äusserst vielfältig. Darum wird auch vielen Leuten ein solcher Staat vor allen anderen gefallen, wie ja Kinder und Weiber ein buntes Gewand besonders schön finden. In der Tat enthält ein demokratischer Staat eigentlich alle Arten von Verfassungen in sich, stellt gewissermassen eine Musterkarte von solchen (*παντοπώλιον πολιτειῶν*) vor, so dass man sie aufs bequemste mit einander vergleichen und die passende Form sich auswählen kann. Ausserordentlich gemütlich ist es in ihm zu leben, da man weder zur Übernahme von Herrscherpflichten genötigt wird, auch wenn man die Befähigung dazu besässe, noch sich die Herrschaft anderer gefallen lassen muss; da man weder am Krieg, den der Staat führt, sich beteiligen noch seinen Frieden beachten muss, zu Ämtern und Richterstellen auch gegen das Gesetz Zugang findet und Urteilssprüche des Gerichts, selbst wenn sie Tod oder Verbannung verhängen, ruhig und stolz ignorieren kann. Grossartig ist die Vornehmheit und völlige Freiheit von Pedanterie, mit der dieser Staat alle Erziehungsvorschriften verachtet, die von uns mit so feierlichem Ernst behandelt worden sind, und den Bewerbern um staatliche Ämter alle Prüfungen erlässt und sie ehrt, wenn sie nur ihre volksfreundliche Gesinnung beteuern.

(c. XII.) Zu einem Menschen entsprechender Verfassung mag der Sohn jenes sparsamen Geldmannes sich entwickeln: Nach seines Vaters Art hat er wohl anfangs

auch nur die *ἐπιθυμίας ἀναγκαίους* oder *χρηματιστικάς* befriedigt, d. h. solche Gelüste, von deren Befriedigung Leben und Gesundheit des Menschen abhängt (wie von mässigem Genuss einfacher Speisen) und die zugleich, weil sie ihn zur [Erwerbs]arbeit tüchtig erhalten, nur produktive Ausgaben veranlassen; alle anderen aber, die von der Natur nicht gefordert sind und als unnützlich oder gar für Körper oder Geist als schädlich bezeichnet werden müssen (wie z. B. der Genuss üppiger Mahlzeiten), deren Befriedigung also mit unproduktiven Ausgaben bestritten wird, die *οὐκ ἀναγκαίας* oder *ἀναλωτικάς*, hat er gewaltsam niedergehalten. (c. XIII.) Wenn er nun aber in die Gesellschaft von Leuten gerät, die nach Drohnenart in leichtem und süssem Genusse schwelgen* und selbst solchen Honig gekostet hat, den seine Sparsamkeit ihm bisher versagte, so beginnt in seinem Innern, durch äussere Hilfeleistungen von entgegengesetzter Seite geschürt, ein heftiger Streit der Neigungen. Dieser mag vielleicht vorerst mit dem Siege der alten Ordnung enden, der anstelle der mangelnden Geistesbildung (*παιδεία*) doch eine natürliche Schamhaftigkeit zum Schutz gereicht: aber nur, um dann bald nur heftiger wieder zu entbrennen und nicht eher zu enden als bis es den neuen Begierden gelingt, die Burg der Seele zu erstürmen, der es an der allein zuverlässigen Macht edler Bildung und wahrer Wissenschaft fehlt, und trügerische Meinungen und eitle Scheingründe darin zur Herrschaft zu erheben: die nun keine weiteren Einwirkungen und Verhandlungen von gegnerischer Seite mehr zulassen, Scham, Besonnenheit und Mässigung unter Beschimpfungen zum Tor hinauswerfen und dafür Frevelsinn, Ausschweifung, Zucht- und Schamlosigkeit in festlichem Schmuck und unter rühmlichen Namen einführen. Unentbehrliche und entbehrliche Genüsse gelten nun fortan einem solchen Menschen einfach gleich, wenigstens nachdem der Sturm der Aufregung sich gelegt hat und auch die alten Neigungen wieder zu einiger Bedeutung gekommen sind. Die

---

* „Lothophagen" heissen sie 560 c.

Mahnung, dass es edle und unedle Triebe gebe, und dass man nur durch die Befriedigung jener Lust suchen dürfe, diese aber unterdrücken und bezähmen müsse, lässt er nicht gelten; vielmehr jeder Lockung und Lust gibt er Raum, wenn sie eben an ihn herantritt,* dieser Mann der unparteiischen Gleichheit (ἰσονομικὸς ἀνήρ), vollständig grundsatz- und charakterlos:** bald sich berauschend bald völlig dem Wein entsagend, bald in schlaffer Untätigkeit bald sich anstrengend, körperlich oder geistig; sogar mit angeblichen philosophischen Studien sich beschäftigend; wenn es ihm einfällt, der Politik beflissen, von der aus er wieder einen kurzen Anlauf zu kriegerischer Tätigkeit oder zur Erwerbsarbeit macht. Und dabei preist er sein angenehmes und freies Leben, das in der Tat alle möglichen Arten zu leben in sich vereinigt, um das ihn aber auch wirklich viele andere beneiden.

(c. XIV.) Wie die Oligarchie zur Demokratie, so wandelt sich die Demokratie zur Tyrannis — durch Übertreibung ihres Prinzips. Der Wein der Freiheit, den schlechte Mundschenken ihnen ungemischt kredenzen, berauscht die gierigen Zecher. Die Autorität der Regierung wird gänzlich missachtet. Die Beamten, die sie wahren wollen, werden frevlerischer oligarchischer Gelüste bezichtigt; die geordneten Bürger, die sich ihnen unterordnen, als feige Sklavenseelen geschmäht. Auch im Privatleben reisst allgemeine Zuchtlosigkeit ein: die Ehrerbietung der Kinder gegen die Eltern, der Jugend gegen das Alter hört auf; der Vater wagt nicht mehr seinen Sohn zu züchtigen, der Lehrer muss seinen Schülern schmeicheln; die Fremden nehmen sich die Rechte der Bürger heraus, die Sklaven benehmen sich so frei wie ihre Herren, die sie gekauft haben; Weiber und Männer verkehren mit einander ganz frei und

---

* τῇ παραπιπτούσῃ ἀεὶ ὥςπερ λαχούσῃ τὴν ἑαυτοῦ ἀρχὴν παραδιδούς 561 b.

** καὶ οὔτε τις τάξις οὔτε ἀνάγκη ἔπεστιν αὐτοῦ τῷ βίῳ 561 d.

auf gleichem Fusse. Auch die Tiere geniessen der angenehmsten Freiheit, so dass der Mensch auf der Strasse ihnen ausweichen muss und froh sein, wenn sie ihn nicht weiter belästigen. Und alle diese Freiheit ringsum macht dann die Leute schliesslich so empfindlich, dass sie gar keine Herrschaft irgend welcher Art mehr ertragen können und auch über Gesetz und Sitte sich völlig hinwegsetzen.

(c. XV.) Der Umschlag, der auf jede Übertreibung folgt (und selbst in der Naturentwicklung Extreme mit einander zu verbinden pflegt), kann nicht ausbleiben. Die Personen, die ihn herbeiführen, sind dieselben, welche der Oligarchie ihr Ende bereiten, *die Drohnen* im Staate, deren Aufkommen mit grösster Vorsicht um jeden Preis zu verhindern wäre, die aber in der Demokratie nicht bloss so gut wie in der Oligarchie gedeihen, sondern sich hier sogar viel kräftiger entwickeln, weil sie *von der Regierung nicht fern gehalten* werden und also nicht ungeübt bleiben. Sie *bestimmen* hier sogar mit wenig Ausnahmen *den Gang der Dinge*: die Energischeren* unter ihnen als Redner und aktive Politiker, die übrigen als die stets anwesende, die Rednerbühne umtosende Zuhörerschaft, die keine abweichende Meinung laut werden lässt und so dafür sorgt, dass fast alles nach ihrem Sinn entschieden wird. *Neben ihnen* sind nur noch 2 Bestandteile des demokratischen Staates zu unterscheiden: *die Reichen*, in deren Habe jene Drohnen ihr Futter erblicken — zumeist Leute, die bei dem allgemeinen Streben nach Gelderwerb durch geordnete Geschäftsführung über die andern emporgekommen sind — *und* dann (c. XVI) *die Menge des* politisch gleichgiltigen, auf seinen Verdienst angewiesenen *Volkes*, die durch ihre Zahl den Ausschlag geben kann, wenn sie für eine Sache interessiert ist. *Sie wird von den Drohnen durch Mitteilung von dem Honig der Reichen und durch Verleumdung dieser*, als

---

* δριμύτεροι: Schneidigeren.

ob sie die Rechte des Volkes schmälern wollten, aufgeregt. Die Reichen ihrerseits sehen sich, da Worte und Taten zu ihrer Rechtfertigung vor der urteilslosen, leicht betrogenen Menge nichts nützen, wirklich zu oligarchischer Gesinnung und Bestrebung hingedrängt. Jetzt schwingt sich von ihren Gegnern einer, getragen von ausserordentlicher Gunst des Volkes, das stets seinen Abgott haben will, zu dessen Führer auf. Ihm gelingt es, durch das beliebte Mittel falscher Anklagen seine Feinde zu verderben, unter Versprechung von Schuldenerlass und Landausteilung sie in die Verbannung zu jagen und ihr Blut zu vergiessen. Hat er aber einmal Blut gekostet, so geht es ihm wie dem Lykaon in der arkadischen Sage, dass er zum Wolfe wird, wenn er nicht in dem erbitterten Kampfe, der nun entfacht ist, sein Leben verliert. Gelingt es seinen Gegnern, ihn zur Stadt hinauszutreiben, so kehrt er vielleicht doch wieder als Sieger zurück, und dann ist seine Herrscherstellung entschieden. Wird ein Anschlag auf sein Leben unternommen, so gereicht das zur wirksamsten Förderung seiner Pläne. Nun kann er die bekannte Tyrannenlist anwenden, indem er das Volk um Schutz für seine Person bittet. Und ohne Argwohn für sich selbst, allein um den bedrohten Anwalt seiner Rechte besorgt, wird dieses durch Stellung einer Leibwache ihm willfahren. Jetzt ist die letzte Stunde seiner reichen Gegner gekommen. Wer von ihnen nicht alsbald durch schleunige Flucht sich in Sicherheit bringt wird verhaftet und als „Volksfeind“ (*ἔχων αἰτίαν μισόδημος εἶναι*) verhaftet und hingerichtet. Der schlaue Führer des Volkes aber ist zum Tyrannen geworden, der stolz erhobenen Hauptes allein die Zügel der Regierung in der Hand hält.

(c. XVII.) Zuerst zeigt er sich jetzt gegen jedermann leutselig und mild; wer ihm auf der Strasse begegnet, dem lächelt er mit freundlichem Grusse zu. Er macht allerlei Versprechungen und schafft auch in der Tat seinem Anhang und dem Volk manche Erleichterungen und Vorteile, bis er sich in seiner

Stellung befestigt und die etwa von äusseren Feinden drohenden Gefahren abgewendet hat. Dann aber fragt er nicht mehr nach dem Nutzen der Bürger, sondern führt beständige Kriege, um als Feldherr sich unentbehrlich zu machen, das Volk zu beschäftigen und durch Steuerdruck zu schwächen, so dass es nur mehr an seine täglichen Lebensbedürfnisse denkt, der Verdächtigen aber, die noch weitere Gedanken haben, unter gutem Vorwand sich zu entledigen, besonders auch der früheren Freunde, die sich etwa tadelnde Bemerkungen erlauben. Und so wird sich seine Glückseligkeit darauf gründen, dass er die Stadt von allen mannhaften, hochsinnigen, selbständig denkenden und reichen Bürgern „säubert". (c. XVIII.) Je mehr er sich dabei allmählich auch den Geringen und Niederen seiner Untertanen verhasst macht, desto mehr muss er das Drohnenheer seiner ausländischen Leibwache stärken und durch gute Löhnung sich getreu erhalten. Er wird sie wohl auch dadurch vergrössern, dass er die Sklaven der Bürger für frei erklärt und zu seinem Dienste bewaffnet. Dann sind das seine ergebensten Anhänger und aus ihrer Zahl sucht er dann wohl auch den Ersatz für die alten verlorenen Freunde. (Man sieht wie treffend und tiefsinnig die Worte des klugen Euripides sind, mit denen er die Tyrannen preist: sie „seien weise durch den Umgang mit Weisen" und „göttergleich" und was er ihnen sonst, im Wetteifer mit anderen Dichtern, nachrühmt. Eben die Klugheit und Höflichkeit, die ihn und andere tragischen Dichter auszeichnet, wird es diesen Leuten übrigens verzeihlich scheinen lassen, wenn wir, und wer sonst unsere politischen Grundsätze teilt, sie aus dem Staate ausweisen als Verführer der Volksmassen und Lobredner der Tyrannis. Sie werden darüber sich auch leicht zu trösten wissen, indem sie gewiss an Tyrannenhöfen und in demokratisch verwalteten Städten Lohn und Ruhm genug finden werden.) (c. XIX.) Zur Ernährung seiner Soldaten und all des Gesindels, das sich bei ihm sammelt, wird der Tyrann zunächst etwa die Tempelgüter einziehen und verkaufen. Ist dieser Erlös

dahin, so bleibt ihm nichts übrig, als *das Volk selbst noch mehr* als bisher zu *brandschatzen.* Dieses wird nun freilich unwillig werden und dem verwöhnten Sohn mit seinem lästigen Schmarotzerschwarm die Tür zu weisen suchen. Aber wie ein alter, schwacher Vater wird es erfahren müssen, dass es nicht imstande ist, ihn hinauszutreiben und wird Gewalt und Schläge dulden müssen. Vor dem Rauch sich fürchtend ist es ins Feuer selbst hineingeraten und zwar ins Feuer der allerbittersten und härtesten Sklaverei, unter der Faust von Sklaven. Das ist dann die unverhüllte Tyrannis.

IX.

Ehe wir endlich den einzelnen Menschen betrachten, dessen innere Verfassung dem tyrannisch regierten Staate entspricht (den τυραννικὸς ἀνήρ), müssen wir die oben gemachte Einteilung der *Trieb- und Lustregungen* noch vervollkommnen, indem wir unter den von der Natur nicht unbedingt geforderten (den μὴ ἀναγκαῖαι) solche besonders bezeichnen *die unsittlich* (παράνομοι)* *sind.* Sie können von der Autorität des Gesetzes und von edleren Begierden mit Beihilfe des Verstandes (μετὰ λόγου) gänzlich niedergehalten werden, *verraten sich* aber doch gelegentlich als jedem innewohnend: *im Zustand eines ungeordneten Schlafes,* wo, etwa nach allzu reichlichem Mahl oder Trunk, die Bestie im Menschen, unbewacht von der Vernunft, in Tollheit und voller Schamlosigkeit ihre Wollust, Blutgier und Gefrässigkeit zu ersättigen träumt;** *während* umgekehrt wohl *im* gesunden *Schlafe, vor dem der* geordnete *Mensch* seine Sinnlichkeit und seine Affekte beruhigt, dagegen *durch Sammlung* seiner Gedanken *und Prüfung seines Gewissens* (εἰς σύννοιαν αὐτὸς αὑτῷ ἀφικόμενος) *den Geist erfrischt*

---

* und nach 572 b δειναί und ἄγριαι.

** 571 d: μητρί τε γὰρ ἐπιχειρεῖν μίγνυσθαι, ὡς οἴεται, οὐδὲν ὀκνεῖ ἄλλῳ τε ὁτῳοῦν ἀνθρώπων καὶ θεῶν καὶ θηρίων, μιαιφονεῖν τε ὁτιοῦν, βρώματός τε ἀπέχεσθαι μηδενός.

hat (τὸ λογιστικὸν . . ἑστιάσας), so dass er für sich, ungestört durch jene, seinen Betrachtungen, Wünschen und Wahrnehmungen sich hingeben kann, die Seele am meisten von der Wahrheit erfasst* und von unsittlichen Träumen frei bleibt.

(c. II.) Stellen wir uns nun wieder einen Sohn des zuletzt geschilderten Mannes vor und lassen ihn nach dem Sinne seines Vaters erzogen, aber vielfachen Verlockungen ausgesetzt sein von Leuten, die ihn unter dem Titel der Freiheit zu voller Gesetzlosigkeit (εἰς πᾶσαν παρανομίαν) verführen wollen. Gelingt es ihnen nicht auf andere Weise, so pflanzen sie dem Jüngling im Taumel des Rausches und anderer sinnlichen Erregungen eine drohnenhafte Begierde nach geschlechtlichem Genusse ins Herz, die alle anderen faulen und verschwenderischen Gelüste sich dienstbar macht und, von ihnen bedient und gefördert,** die anständigen Anschauungen und Regungen, die sie noch vorfindet, ertötet und verbannt, bis sie die Seele von aller Besonnenheit gesäubert und ganz mit Tollheit erfüllt hat und sie nun in tyrannisch unbeschränkter Macht beherrscht. (Mit gutem Grund heisst Eros ein Tyrann; und auch der Rausch, der der gemeinen Erotik so förderlich ist, und ebenso jede

---

* 572 a b: . . οἶσθ' ὅτι τῆς τ' ἀληθείας ἐν τῷ τοιούτῳ μάλιστα ἅπτεται καὶ ἥκιστα παράνομοι τότε αἱ ὄψεις φαντάζονται τῶν ἐνυπνίων. Campbell bemerkt zum ersten Satzteil (III p. 409): „Diese Worte sind nicht in allgemeinem Sinn zu nehmen, sondern mit Beziehung auf die Zeit des Schlafs. Wenn er mit beschwichtigten Gefühlen und wacher Vernunft zur Ruhe geht, erreicht er mehr Wahrheit als wenn er zur Ruhe geht in irgendwelcher anderen seelischen Verfassung.“ Er mag Recht haben. Dann würde besser gesagt: „während im gesunden Schlaf u. s. w. die Seele weniger Täuschungen unterliegt u. v. uns. Tr. frei bleibt.“

** Als προστάτης τῆς ψυχῆς: auch sonst klingt die Schilderung in einzelnen Worten an die von der Erhebung des Tyrannen im Staate an. Leider ist es mir nicht recht gelungen, das in meiner Darstellung deutlich zu machen.

Verrücktheit des Sinnes zeitigt tyrannische Gelüste.) (c. III.) Ist es einmal so weit, dann beginnt ein Leben in Saus und Braus, mit Prassen und Huren. Bald hat der junge Verschwender das eigene Gut den üppig wuchernden Begierden geopfert. Laut fordern sie stets neue Nahrung, die er nun durch Betrug und Gewalttat zu schaffen sucht, woher es auch wäre. Zuerst bringt er so die alten Eltern um ihr Vermögen, misshandelt sie auch tätlich, wenn sie sich wehren, und entwürdigt sie, seine alten, durch die engsten Bande des Bluts ihm verbundenen Freunde* zu Dienern des jüngst herzugelaufenen, von Natur ihm nicht verwandten (*οὐκ ἀναγκαῖον*) Hurengesindels, das er ins Haus einführt. Dann vergreift er sich, die anerzogene Scham völlig verleugnend, die ihn früher von Freveln zurückhielt, an jeglichem fremdem Besitz, der ihm erreichbar ist, menschlichem und göttlichem, und die innere Verfassung, die er früher wohl in wüstem Traume einmal gezeigt, dauert nun beständig auch in seinem wachen Leben: volle Zucht- und Gesetzlosigkeit unter der tyrannischen Herrschaft sinnlicher Liebesgelüste, zu deren Befriedigung ihm jedes Mittel recht ist: Diebstahl, Einbruch, Mord, Tempelschändung, Menschenraub und -handel, gewerbsmässige Verleumdung,** Meineid, Zeugnisverkauf. — Findet sich eine grössere Zahl solcher Menschen in einem Staate zusammen, so versuchen sie ihr Vaterland — oder wie die Kreter sagen: Mutterland (*μητρίδα*) — ebenso zu behandeln wie jeder von ihnen vorher schon Vater und Mutter behandelt hat; und dank dem Unverstand der Menge gelingt es dem Vollendetsten unter ihnen, der innerlich am meisten tyrannisch geartet ist und dem die anderen, die ihm ähnlich sind, in eigensüchtiger Absicht schmeichelnd und Freundschaft heuchelnd sich unter-

* 574 c: τὴν πάλαι φίλην καὶ ἀναγκαίαν μητέρα — τὸν ἀναγκαῖον πατέρα καὶ τῶν φίλων ἀρχαιότατον.

** 575 b: ἔστιν δ' ὅτε συκοφαντοῦσιν, ἐὰν δυνατοὶ ὦσι λέγειν.

werfen,* zu äusserlicher Tyrannenmacht sich zu erheben. Damit ist dieser dann ans Ziel seiner Wünsche gelangt und er wird nun auch in seinem inneren Verhalten erst ganz zur Schlechtigkeit, zur Treulosigkeit und Ungerechtigkeit sich vollenden und desto mehr darin befestigen, je länger er im Besitz jener unbeschränkten Gewalt sich erhält.

(c. IV.) Es fragt sich nun ob ein solcher Mann von vollendeter Schlechtigkeit nicht zugleich als vollkommen unglücklich betrachtet werden muss. Die bisherige Gedankenentwicklung gibt den Analogieschluss an die Hand, dass die einzelnen Menschen zu einander hinsichtlich ihrer Tüchtigkeit und ihres Wohlbefindens (*ἀρετῇ καὶ εὐδαιμονίᾳ*) sich gerade so verhalten wie die Staaten, deren Verfassung die ihrige gleicht. Dass nun der Staat, den ein König regiert, tüchtiger ist als der, in dem die Willkür eines Tyrannen schaltet, liegt auf der Hand. Aber auch, dass jener der glücklichste, dieser der unglücklichste ist, kann dem eindringenden, aufs Ganze gerichteten und nicht durch die Prunkentfaltung des Herrschers und seiner nächsten Umgebung geblendeten Blick nicht entgehen. Wer die entsprechenden Menschen mit einander vergleichen will, muss ebenfalls ins Innere dringen und die verborgenen Zustände und die Sorgen und Gefühle ihres Herzens enthüllen.**

---

* wahre Freundschaft und Freiheit ist solchen Naturen gänzlich unbekannt 576 a: φίλοι μὲν οὐδέποτε οὐδενί, ἀεὶ δέ του δεσπόζοντες ἢ δουλεύοντες ἄλλῳ· ἐλευθερίας δὲ καὶ φιλίας ἀληθοῦς τυραννικὴ φύσις ἀεὶ ἄγευστος.

** 576 e ff.: Ἆρ' οὖν . . καὶ περὶ τῶν ἀνδρῶν τὰ αὐτὰ ταῦτα προκαλούμενος ὀρθῶς ἂν προκαλοίμην, ἀξιῶν κρίνειν περὶ αὐτῶν ἐκεῖνον, ὃς δύναται τῇ διανοίᾳ εἰς ἀνδρὸς ἦθος ἐνδὺς διιδεῖν . .; εἰ οὖν οἰοίμην δεῖν ἐκείνου πάντας ἡμᾶς ἀκούειν, τοῦ δυνατοῦ μὲν κρῖναι, ξυνῳκηκότος δὲ ἐν τῷ αὐτῷ καὶ παραγεγονότος ἔν τε ταῖς κατ' οἰκίαν πράξεσιν, ὡς πρὸς ἑκάστους τοὺς οἰκείους ἔχει, ἐν οἷς μάλιστα γυμνὸς ἂν ὀφθείη τῆς τραγικῆς σκευῆς, καὶ ἐν αὖ τοῖς δημοσίοις κινδύνοις, καὶ ταῦτα πάντα ἰδόντα κελεύοιμεν ἐξαγγέλλειν, πῶς ἔχει εὐδαιμονίας καὶ ἀθλιό-

(c. V.) Er wird bemerken, dass wie der tyrannische Staat in unwürdiger und jämmerlicher Sklaverei sich befindet, so auch die Seele des tyrannischen Menschen elend geknechtet ist, indem ihre besten Teile von dem schlechtesten und tollsten beherrscht werden; dass wie jener Staat nichts tun kann was er will (ὃ βούλεται), ebensowenig die Seele ihren eigentlichen Willen (ὡς περὶ ὅλης εἰπεῖν τῆς ψυχῆς) durchsetzen kann, sondern zu anderem gezwungen wird, weshalb sie stets voll Aufregung, Verwirrung und Reue ist; dass sie ferner arm ist in stets ungestilltem Verlangen, voll Angst, voller Jammer und Schmerzen. Nur dadurch kann das Unglück, in dem ein solcher Mann an und für sich schon sich befindet, noch gesteigert werden, dass ihm äusserlich unbeschränkte Tyrannenmacht zufällt. — „Nach den früheren Ausführungen muss ich annehmen, du habest Recht“, bemerkt Glaukon. „Allerdings“, versetzt Sokrates wieder; „aber nicht Vermutung gilt in solchen Fragen, sondern man muss solches mit Gründen (λόγῳ) genau untersuchen. Denn um das Allerwichtigste handelt es sich, ein gutes und schlechtes Leben.“ — Der Beweis wird so zu führen sein: Ein reicher Privatmann, der Sklaven in grosser Zahl hält, gleicht in seiner Stellung einigermassen dem Tyrannen; doch ist er gegen die Auflehnung seiner Sklaven gesichert durch die Hilfsbereitschaft aller Mitbürger. Aber denkt man sich einen solchen mit seinen 50 oder mehr Sklaven samt seiner sonstigen Habe und mit Weib und Kindern in eine

---

τητος ὁ τύραννος πρὸς τοὺς ἄλλους; — Ὀρθότατ' ἂν . . καὶ ταῦτα προκαλοῖο. — Βούλει οὖν . . προςποιησώμεθα ἡμεῖς εἶναι τῶν δυνατῶν ἂν κρῖναι καὶ ἤδη ἐντυχόντων τοιούτοις, ἵνα ἔχωμεν ὅςτις ἀποκρινεῖται ἃ ἐρωτῶμεν; — Πάνυ γε. Hiezu bemerkt Teichmüller Lit. Fehden I, 110 „Wenn dies eine Fiktion wäre, so fiele die ganze Berechtigung, ein Urteil über das Leben eines Tyrannen abzugeben, hinweg. Folglich muss wirklich die erste Reise nach Sizilien schon in der Vergangenheit liegen . .“

einsame Gegend versetzt, wo niemand ihm helfen könnte und die Umwohner ihn gar hassen und anfeinden würden: dann haben wir ganz genau die Lage des Tyrannen. Und was wird die natürliche Folge sein? Überall sieht er sich und die Seinen von Gefahr umdroht. Er muss zu unwürdigen Schmeicheleien und Begünstigungen gegen einzelne sich bequemen und wird in steter elendiglicher Furcht sein Leben hinbringen, nach Weiberart sich im Hause verborgen halten und sich ängstlich die lockendsten Genüsse versagen, denen er andere mit Neid sich hingeben sieht. (c. VI.) Das ist das Glück des wirklichen Tyrannen, der sich in die Lage versetzt sieht über andere zu herrschen, während er sich selbst nicht zu beherrschen versteht (ähnlich wie wenn man einem Menschen mit siechem Leib zumutete als Wettkämpfer aufzutreten). Gewiss, er ist noch viel schlimmmer daran als wer nur die innere Verfassung eines Tyrannen hat und dabei im Stande eines Privatmanns bleibt. Schon vorher „neidisch, treulos, ungerecht, freundlos und gottlos, jeder Schlechtigkeit fähig und schuldig“ und darum sich selbst und den Seinigen zum Fluche, wird er all das von Tag zu Tag noch mehr durch den Druck der äusseren Verhältnisse und so ist er in Wahrheit, auch wenn es ihm nicht jedermann ansieht, ein Sklave niederträchtigster und unterwürfigster Haltung, ein Schmeichler der verworfensten Gesellen, und für seine Begierden findet er nicht im mindesten Befriedigung, sondern er bleibt arm in meist ungestilltem Verlangen — wer ihm ins tiefe Herz (ὅλην ψυχὴν) zu sehen vermag, wird es erkennen —, angsterfüllt sein ganzes Leben lang, von jähem Todesschrecken und Gewissensqualen (σφαδασμῶν καὶ ὀδυνῶν) gefoltert.“

Die endgültige Entscheidung kann nicht schwierig sein. Sie wird, unter Zustimmung Glaukons, in feierlicher Weise dahin abgegeben: die Menschen verhalten sich hinsichtlich ihres Wohlbefindens genau ebenso wie hinsichtlich ihrer Tüchtigkeit. Der königliche Mensch nimmt die erste Stelle ein, dann folgen der timokratische, oligarchische, demokratische, tyrannische; oder der glück-

lichste von allen ist der beste und gerechteste, der unglücklichste der schlechteste und ungerechteste, und zwar ganz gleichgültig ob irgendein Mensch und ob die Götter ihre Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit kennen oder nicht.

(c. VII.) Ein zweiter Beweis lässt sich von der Unterscheidung der drei Seelenteile im Menschen aus gewinnen. Jeder derselben hat seinen besonderen Trieb, seine besondere Befriedigung und Begierde (ἐπιθυμία — ἡδονή — φιλία), nach der wir ihn auch bezeichnen können, anstatt die zuerst eingeführten Namen (λογιστικόν u. s. w.) zu brauchen: — so heissen wir den einen, kraft dessen wir lernen, weil er die Wahrheit der Dinge wissen will, den lern- oder wissbegierigen (φιλομαθὲς καὶ φιλόσοφον); den zweiten, der in leidenschaftliche Wallung gerät, weil Sieg und Ehre sein Ziel ist, den sieg- und ehrbegierigen (φιλόνικον καὶ φιλότιμον); den dritten, über dessen Benennung wir oben wegen seiner Vielgestaltigkeit in Verlegenheit waren, — den begehrlichen hatten wir ihn vorzugsweise genannt — jetzt, weil zur Befriedigung seiner Begehrlichkeit das Geld als wichtigstes Mittel dient, den geld- oder erwerbsgierigen (φιλοχρήματον — φιλοκερδές); und die Menschen teilen wir nach dem Vorwiegen dieser Triebe in Klassen ein. Fragt man Angehörige der drei verschiedenen Klassen, welche Art zu leben die angenehmste sei, so wird natürlich jeder die seinige loben und die Genüsse des Teils, der in seiner Seele die Herrschaft behauptet, empfehlen, die anderen herabsetzen. (c. VIII.) Das richtige Urteil kann nur einer von ihnen haben. Es ist bedingt durch Erfahrung, vernünftigen Sinn (φρονήσει) und logisches Denken (λόγῳ). An Erfahrung jedenfalls ist der Philosoph reicher als die zwei anderen. Denn die Befriedigung körperlicher Bedürfnisse kennt auch er, wie der, dessen einzigen Genuss sie ausmacht — sie ist ja notwendig für jeden und wird ihm von frühester Kindheit an vertraut; ausserdem kennt er auch das Hochgefühl des Ehr-

geizigen, da Ehre auch ihm erwiesen wird, wie überhaupt jedem, der etwas leistet auf seinem Gebiete — selbst dem, der sich bloss grossen Reichtum erwirbt: dazu aber kennt nur er allein recht die Freude, die aus dem Besitze des Wissens und der Betrachtung der wahren Wirklichkeit quillt. Nur bei ihm verbindet sich ferner mit dieser Erfahrung vernünftiger Sinn und zudem ist nur er mit dem Gebrauch des Werkzeugs recht vertraut, durch dessen Anwendung die Entscheidung zu treffen ist, nämlich mit der Logik (den λόγοι). Also diejenige Art von Lust und Genuss, die von ihm für die höchste (ἡδονὴ ἡδίστη) erklärt wird, muss das tatsächlich auch sein. In zweiter Linie folgt die Lust des kriegerischen und ehrgeizigen Mannes, erst als letzte die des Geld- und Lebemannes.

(c. IX.) Ein dritter, der eigentlich entscheidende Beweis liegt darin, dass allein die Lust des Vernünftigen (φρόνιμος) durchaus wahr und rein (παναληθής — καθαρά) ist, alle anderen nur — um der Bezeichnung eines Weisen zu folgen — schattenhaft (ἐσκιαγραφημένη τις). — Zwischen den gegensätzlichen Regungen (κινήσεις) des Schmerzes und der Lust gibt es einen ruhigen, durch keine Empfindung erregten (neutralen) Zwischenzustand der Seele (ἡσυχίαν τινὰ περὶ ταῦτα τῆς ψυχῆς), der — im Gegensatze zu dem was er wirklich ist — als höchst angenehm und umgekehrt ebenso als schmerzhaft empfunden werden kann, je nachdem er eine schmerzliche oder wohltuende Empfindung kontrastierend ablöst. Die meisten und stärksten der körperlich vermittelten Lustempfindungen beruhen im Übergang zu diesem Zwischenzustand aus der Bewegung des Schmerzes, also in einem Rückgang dieser von Unlustgefühlen begleiteten Bewegung. Aber die Abnahme des Schmerzes und sein Nichtvorhandensein in jenem ruhigen Zwischenzustand ist doch keine wirkliche, sondern nur eine vorgespiegelte Lust (φάντασμα πρὸς ἡδονῆς ἀλήθειαν . . γοητεία τις). Das Wesen der wahren Lust, die von ihrem Gegen-

teile, der Schmerzempfindung, vollkommen frei ist und sie weder zur Voraussetzung noch zur Folge hat, kann man besonders deutlich an dem Wohlgefühl angenehmen Geruches sich vergegenwärtigen. Dagegen auch die in Erwartung bevorstehender Ereignisse empfundenen Regungen der Lust und Unlust gehören wieder zu jener anderen unreinen und unwahren Art. (c. X.) Die nahe liegende Verwechslung eines Mittleren zwischen Gegensätzen mit einem der Gegensätze selbst mag man sich räumlich veranschaulichen an den Verhältnissen eines von der Tiefe zur Höhe aufsteigenden Weges, in dessen Mitte schon wer nie höher gestiegen ist und die eigentliche Gipfelhöhe nicht sieht oben zu sein vermeint, so dass er zwar das Niedersteigen von seinem Standpunkt ganz richtig als Niedersteigen beurteilt, von dem Aufsteigen aber und der Höhe oben nichts weiss; oder auch an der optischen Täuschung, die das Graue neben dem Schwarzen als weiss erscheinen lässt. Eine ähnliche falsche Vorstellung über das Wesen der Lust veranlasst die Erfahrung des Schmerzes bei denen, die wahre Lust niemals kennen gelernt haben. — (585 a:) Hunger und Durst sind gewisse Leerheits- oder Entbehrungszustände des körperlichen Befindens (κενώσεις τινὲς τῆς περὶ τὸ σῶμα ἕξεως) und diesen entsprechen als Leerheitszustände des psychischen Befindens Unwissenheit und Unvernunft (ἄγνοια — ἀφροσύνη). Ihnen wird abgeholfen mit Aufnahme von Nahrung [durch Essen und Trinken] und von Kenntnissen durch Denken und richtiges Vorstellen. Die Nahrung des Körpers ist, als etwas Veränderliches, weniger wesenhaft und wirklich als jene geistige, der Veränderlichkeit nicht preisgegebene Speise; und da wesenhafte Wirklichkeit, Erkennbarkeit und Wahrheit (οὐσία, ἐπιστήμη, ἀλήθεια) aufs engste zusammengehören, so ist klar, dass das Ausfüllen der Leere mit geistigem Stoffe höhere Wahrheit und Wirklichkeit besitzt, als der entsprechende körperliche Vorgang, wie ja auch der Körper selbst in der gleichen Hinsicht hinter der

Seele zurücksteht. Und wenn nun das Angenehme (ἡδύ) in nichts anderem besteht als in Erfüllung eines von der Natur in uns angelegten Bedürfnisses (πληροῦσθαι τῶν φύσει προςηκόντων), so muss eben die Annehmlichkeit des Genusses (oder der Freude) um so wesenhafter und wahrer sein, je wesenhafter das Bedürfnis und je wahrer seine Ausfüllung ist. Darum gleichen die, welche ohne Vernunft und Tugend (φρονήσεως καὶ ἀρετῆς ἄπειροι) nur für ihren Körper sorgen und so die Erfüllung mit wesenhafter Befriedigung nicht erlangen, jenen, die noch niemals die Höhe des Berges erstiegen haben, sondern nur höchstens die Mitte des Weges erreichen, von wo aus sie dann immer herabstieren, den Blick zur Erde gerichtet, auf der sie ihre Weide suchen, wie das liebe Vieh, das an nichts weiter denkt, als seine Futter- und Brunstplätze mit Hörnern und Hufen gegen Mitbewerber zu verteidigen; oder sie erinnern an die Troer und Achaier des Stesichoros, der sie um das Schattenbild der Helena auf Tod und Leben sich bekämpfen lässt, während die wahre Helena ihnen entrückt ist. Denn gewiss nur Schattenbilder der wahren Freude sind ihnen beschieden; jeder Lust, die sie geniessen, ist Schmerz beigemischt.

(c. XI.) Wie den sinnlichen Naturen, so geht es auch denen, die ohne vernünftige Überlegung nur auf Befriedigung ihrer engherzigen Ehrsucht und Durchsetzung ihres Eigenwillens und ihrer Laune aus sind. Denn die Triebe des erwerbsgierigen und siegverlangenden Teiles der Seele können überhaupt nur, wenn sie sich ohne Widerstreben der Leitung des vernünftigen oder philosophischen Teiles hingeben, die für sie selbst höchste und damit möglichst wahre* und — εἴπερ τὸ βέλτιστον ἑκάστῳ τοῦτο καὶ οἰκειότατον — ihnen recht entsprechende Befriedigung (ἑαυτῶν οἰκείας ἡδονάς) finden. Dagegen wenn nicht das richtige Verhältnis

---

* ὡς οἷόν τε αὐταῖς ἀληθεῖς λαβεῖν 586 d.

unter den Teilen der Seele besteht, sondern niedere Triebe die Herrschaft behaupten, können weder diese selbst die ihnen entsprechende und wahre Befriedigung erlangen, noch lassen sie für die anderen dies zu: am wenigsten die von der Vernunft am meisten entfernten, die der Liebesleidenschaft und der Tyrannenwillkür (*ἐρωτικαί τε καὶ τυραννικαὶ ἐπιθυμίαι*). Daraus folgt wieder, dass der Tyrann am wenigsten Genuss von seinem Leben hat, am meisten aber der, dessen Seele in Ordnung ist, der wahre König.

(587 c:) Wie gross der Unterschied des wahren und vollen Glückes, das der eine geniesst, von dem schattenhaften Glück des anderen ist, lässt sich nicht leicht sagen, doch mag etwa folgende Berechnung es andeuten. Der Tyrann, der von dem Menschen oligarchischer Seelenverfassung aus gerechnet die dritte Stelle einnimmt, ist von diesem ebensoweit entfernt, wie er von dem königlichen oder aristokratischen. Der ganze Abstand des ersten vom letzten ist durch die Zahl 3 mal 3 bezeichnet. Der Unterschied der konkreten, sozusagen körperlichen Wirklichkeit der Lustempfindungen, der diesem linearen Abstand entspricht, ist durch die dritte Potenz dieser Zahl 9 anzugeben. Also ist der eine 729 mal glücklicher als der andere oder — anders ausgedrückt — in einem einzigen Tag oder einer einzigen Nacht hat er ebensoviel Genuss als jener im ganzen Jahr, im ganzen Jahr nur ebensoviel Verdruss und Unlust als dieser in einem Tage.* — Noch unendlich viel mehr hat sein Leben vor dem des anderen voraus an Wohlanständigkeit, Schönheit und Tüchtigkeit.

* Ich musste hier umschreiben, um den Sinn verständlich zu machen, wobei mir freilich vielleicht ein Fehler begegnet ist. Die betreffenden Worte des Textes sind: 587 e—588 a Ἀμήχανον .. λογισμὸν καταπεφόρηκας τῆς διαφορότητος τοῖν ἀνδροῖν .. Καὶ μέντοι καὶ ἀληθῆ καὶ προςήκοντά γε .. βίοις ἀριθμόν, εἴπερ αὐτοῖς προςήκουσιν ἡμέραι καὶ νύκτες καὶ μῆνες καὶ ἐνιαυτοί. Die wörtliche

(c. XII.) Die gegnerische Behauptung, welche die ganze Untersuchung veranlasst hat, war: Unrecht tun bringe Vorteil dem, der bei vollendeter Ungerechtigkeit den Schein der Rechtlichkeit zu wahren wisse. Wie verkehrt sie ist, lässt sich am besten wieder durch ein Gleichnis deutlich machen, das die vielfach zusammengesetzte Natur des Menschen versinnbildlicht. Man stelle sich ein vielgestaltiges Ungetüm vor, wie die Sage manche kennt, mit Köpfen wilder und zahmer Tiere ringsum, die gegenseitig sich beissen und aufzufressen suchen; dazu einen Löwen und einen Menschen und diese drei mit einander zu einer abenteuerlichen Einheit nach Art der Chimaira verbunden, aber ausserdem noch äusserlich von einem Menschenleibe völlig umkleidet. So beschaffen ist der Mensch mit Seele und Leib. Und wer ihm das Unrechttun empfiehlt, der heisst ihn die vielgestaltige Bestie und den Löwen in sich füttern und mästen, der eigentlich menschlichen Natur in seiner Brust aber die Nahrung entziehen, so dass sie vollständig in Abhängigkeit von den anderen gerät und ihre unaufhörlichen Kämpfe unter einander dulden muss; wer ihn zur Gerechtigkeit ermahnt, verlangt damit, das menschliche Wesen so weit zu stärken, dass es die Herrschaft im Innern behaupten und, unterstützt

---

Übersetzung lautet bei Wiegand (Metzlers Verlag) S. 506: „Eine ungeheure Zahl von Differenz zwischen beiden Individuen . . und doch eine sowohl richtige, wie dem Leben beider zukommende Zahl, wenn ihm Tage, Nächte, Monate und Jahre zukommen.“ Zur Erklärung sagt er: „Ich vermute, dass hier an das grosse Jahr oder den Jahreszyklus des Pythagoreers Philolaos oder des Önopides zu denken ist. Jener Zyklus bestand mit den 21 Schaltmonaten aus 729 Monaten, eine Zahl, welche als das Quadrat der sogen. heiligen Zahl 27 den Anhängern der pythagoreischen Weisheit von grosser Bedeutung war. Vgl. Böckhs Philolaos S. 133 ff. Idelers Handb. d. math. u. techn. Chronol. I, 302. — Wollte man mit Schleiermacher an die Verdopplung der Jahrestage denken . ., so müsste man gleichfalls an das Jahr des Philolaos denken, welches 364½ Tage hatte.“

durch den Löwen, jene Bestie bemeistern und unter Niederhaltung ihrer wilden Triebe die zahmen hegen und zu friedlichem Zusammenwirken mit sich und mit einander gewöhnen kann. — Unter jedem Gesichtspunkt aber, unter dem der Annehmlichkeit, der Achtung durch andere und des Nutzens, verdient die Gerechtigkeit den Preis vor der Ungerechtigkeit. Wer das Leben des Ungerechten lobt versteht einfach nicht was er sagt, und wir müssen versuchen, ihn durch Belehrung zu bekehren.* Was für gut und rühmlich gilt (τὰ καλὰ .. νόμιμα) besteht in der Unterordnung der tierischen Kräfte und Triebe unter das Menschliche oder besser das Göttliche in uns; umgekehrt was für schlecht und schimpflich gilt (τὰ αἰσχρὰ νόμιμα) in der Knechtung des Edlen in uns durch das Wilde und Unedle.

Da es sich so verhält, kann z. B. niemand Vorteil für sich davon haben, dass er ungerechterweise Gold nimmt, da eben damit das Bessere in seiner Seele erbarmungslos dem Schlechteren, das Gottverwandte dem Gottfremden und Ruchlosen unterworfen wird. Es ist eine Tat von schlimmeren Folgen, als wenn einer den eigenen Sohn oder die eigene Tochter um schnöden Geldlohn in die Sklaverei roher und schlechter Menschen hingäbe; unseliger als was Eriphyle getan hat, indem sie um jenes Halsband das Leben ihres Mannes verriet. (c. XIII.) Wenn von Alters her Zuchtlosigkeit getadelt wird, ist das eben darin bebegründet, dass bei ihr jenes vielgestaltige Ungetüm zu grosser Freiheit geniesst; starrer Eigensinn (αὐθάδεια) und mürrisches Wesen einerseits, Sentimentalität (τρυφή) und Weichlichkeit anderseits verdienen Tadel, weil dabei das löwen- und schlangenartige Wesen in uns im einen Fall überfüttert und zu unverhältnismässiger Grösse entwickelt, im andern nicht hinlänglich gekräftigt ist; die Kriecherei und Niederträchtigkeit wieder (κολακεία καὶ ἀνελευθερία),

---

* πείθωμεν τοίνυν αὐτὸν πρᾴως — οὐ γὰρ ἑκὼν ἁμαρτάνει — ἐρωτῶντες κτλ. 589 c.

weil sie ihr Wesen darin haben, dass mit Beugung des Muts unter die gemeinen, pöbelhaften Begierden des niedrigsten Seelenteiles ein Affe an die Stelle des Löwen getreten ist. Wenn Spiessbürgersinn (βαναυσία καὶ χειροτεχνία) ein Vorwurf ist, so hat das die tiefere Bedeutung, dass im allgemeinen bei dem Bürger, der sein Handwerk treibt, der edelste Teil der Seele so schwach angelegt ist, dass er die anderen nicht beherrschen kann, sondern von ihnen abhängig wird und nur ihren Begierden schmeicheln lernt. Damit auch ein so veranlagter Mensch in die richtige innere Verfassung komme, muss er einem anderen sich unterordnen, der der göttlichen Gabe der Vernunft nicht ermangelt, und muss ihn zu seinem Führer wählen. Dieser aber wird als Herr nicht, wie Thrasymachos es für natürlich halten wollte, die Ausbeutung seines Knechts (δοῦλος) im Auge haben, sondern die Verwirklichung der allgemeinen Herrschaft der Vernunft, die alle Menschen einander möglichst ähnlich und alles einander zu Freunden machen soll (590 d: ἵνα εἰς δύναμιν πάντες ὅμοιοι ὦμεν καὶ φίλοι τῷ αὐτῷ κυβερνώμενοι). — Auch die Gesetzgebung hat ungefähr diesen Zweck. Und ebenso verfolgt diesen Zweck die Bevormundung der Kinder, die wir erst dann als Freie behandeln, wenn sie sich selbst in unserem Sinne zu beaufsichtigen gelernt haben.

(591 a:) Also auf keine Weise kann man die Behauptung aufrecht erhalten, dass Unrecht und Ausschweifung Vorteil bringe, wenn man nur äusserer Strafe entgehe. Im Gegenteil ist die Strafe des Unrechts heilsam: sie trägt dazu bei, die Seele in die richtige Verfassung zu bringen; und dass sie in dieser sich befinde, ist noch viel wichtiger, als dass der Körper gesund und schön und kräftig sei. Dies zu erreichen ist darum für den vernünftigen Menschen der höchste Zweck, nach dem er sein ganzes Leben bestimmen und regeln wird: seine wissenschaftlichen Bestrebungen (μαθήματα), die Pflege und Übung

seines Körpers, den Erwerb und Gebrauch äusserer Güter und Ehren, für deren Beurteilung immer nur der eine Massstab gilt, ob sie zur richtigen Seelenverfassung passen und sie fördern oder ob sie diese stören. — Auf politisches Wirken in dem Staat seiner Heimat (ἔν γε τῇ πατρίδι) wird jener so unter gewöhnlichen Umständen verzichten, („es sei denn, dass zufällig durch göttliche Fügung sich die Verhältnisse günstig gestalten"). Dagegen allerdings wäre solches für ihn eine wichtige Aufgabe in seinem Staat (ἔν γε τῇ ἑαυτοῦ πόλει), dem idealen, dessen Verfassung eben entworfen worden ist. — Auf der Erde werde sich dieser Philosophenstaat ja nirgends finden, meint Glaukon. — „Aber," erwidert Sokrates, „im Himmel ist wohl sein Vorbild zu schauen für jeden, der es schauen will, und im Blick darauf kann der Mensch sich selbst seine Verfassung geben. Ob jener Staat auf Erden irgendwo besteht oder bestehen wird, ist gleichgültig." Jedenfalls kümmert sich der Philosoph um keinen andern.

X.

Die Forderungen, die wir oben für die Einrichtung des Staates gestellt haben, bewähren sich bei nochmaligem Überdenken.

Das können wir namentlich auch bezüglich der Poesie versichern. Dass nämlich der auf Nachahmung beruhende Teil derselben ausgeschlossen sein müsse, das ist jetzt, nachdem die verschiedenen Seelenteile unterschieden sind, noch einleuchtender als vordem. Im vertrauten Kreise darf es ohne Bedenken gesagt werden: das Anhören solcher dichterischer Erzeugnisse ist gefährlich für Leute, die nicht in gründlicher Einsicht ein Gegengift besitzen. Eine alte Neigung und Verehrung für Homer, den Führer aller dieser nachahmenden Dichter, soll den Blick für die Sache nicht trüben (οὐ γὰρ πρό γε τῆς ἀληθείας τιμητέος ἀνήρ). Das Wesen der Nachahmung muss geprüft werden. — Er selbst, sagt Sokrates, sei sich über dieses nicht

ganz klar. Vielleicht könne ihm Glaukon Auskunft geben. Dieser will den Gedanken abweisen, dass er etwas finden könnte, was Sokrates verborgen sei, und auch die Gegenerinnerung, dass manchmal schon stumpfe Augen den scharfsichtigen mit einer Entdeckung zuvorgekommen seien, ermutigt ihn nicht zu freier Meinungsäusserung.* So muss Sokrates die Leitung des Gesprächs behalten. — Die gewohnte Methode der Aufstellung einfacher Ideen (εἴδη oder ἰδέαι: Begriffsrealitäten) im Gegensatz zu den vielfachen mit demselben Namen benannten Dingen soll zum Ausgangspunkt dienen. Stellen wir uns beispielsweise eine Mehrheit von Bettladen und Tischen vor. Jedes einzelne dieser Geräte ist von einem Handwerker gemacht, der dabei die Idee des Bettes oder Tisches als Vorbild vor Augen hatte, das er selbst nicht auch gemacht hat. Alle die so hergestellten Geräte, aber auch Tiere und Pflanzen, die Erde und der Himmel samt seinen Sternen können durch ein sehr einfaches Verfahren weiter vervielfältigt werden, nämlich durch Abspiegelung: wobei sie freilich nicht so, wie sie in Wahrheit sind, aufs neue erstehen, sondern nur als Scheinbilder (*φαινόμενα, οὐ μέντοι ὄντα γέ που τῇ ἀληθείᾳ*). In ähnlicher Weise stellt alle diese Dinge auch der Maler her. So macht auch er z. B. eine Bettlade: aber gleichfalls nicht in Wirklichkeit, sondern bloss im Bilde. (c. II.) Doch auch der Schreiner (*κλινοποιός*) macht ja nicht das Bett, sondern nur ein Bett, nicht das, was die wesenhafte Wirklichkeit des Bettes ausmacht — denn das ist vielmehr die Idee, die er ja nicht herstellen kann —, sondern nur ein Ding, das von ähnlicher Art ist [wie die begriffliche Idee angibt]. So darf man auch seinem Werk und überhaupt dem Werk eines Handwerksmanns nicht vollkommene Wirklichkeit (*τελέως εἶναι ὄν*) und Wahrheit zusprechen. Drei Arten des Bett-

---

* σοῦ παρόντος οὐδ' ἂν προθυμηθῆναι οἷός τε εἴην εἰπεῖν, εἴ τί μοι καταφαίνεται· ἀλλ' αὐτὸς ὅρα.

gestells sind zu unterscheiden: 1. das in der Natur vorhandene (ἡ ἐν τῇ φύσει οὖσα), das wir als Werk Gottes bezeichnen werden, 2. das vom Schreiner hergestellte, 3. das gemalte. Das erste ist nach Gottes Willen oder nach Naturnotwendigkeit nur einmal vorhanden: sobald man es verdoppeln will, ist das dem zweifach Gedachten gemeinsame Wesen einheitlich und bildet dann die wahre Idee. Gott als den Urheber derselben kann man etwa ihren Schöpfer (φυτουργὸν τούτου) nennen; der Schreiner mag der Verfertiger des Bettes (δημιουργὸς κλίνης) heissen: der Maler aber ist nur Nachahmer (μιμητής) dieser verfertigenden Tätigkeit. Auf der gleichen Stufe mit ihm (auch als τοῦ τρίτου γεννήματος ἀπὸ τῆς φύσεως μιμητής oder als τρίτος ἀπὸ . . τῆς ἀληθείας) steht der nachahmende Dichter (ὁ τραγῳδιοποιός). Er kann uns also das Ideal des königlichen Menschen (den βασιλεύς) nicht wahrheitsgemäss darstellen.

(598a:) Es ist noch darauf aufmerksam zu machen, dass der Maler in seiner Nachahmung der Äusserlichkeiten einer in ihrem Wesen ihm verborgenen Sache nicht einmal diese Äusserlichkeiten so wiedergeben will, wie sie in Wahrheit sind, sondern nur wie sie bei einseitiger Betrachtung scheinen. (So will und kann der Maler z. B. von dem Bett nicht zugleich die Vorder- und die Seitenansicht wiedergeben.) Nur weil die nachahmende Kunst von der Wahrheit selbst so weit entfernt ist und bloss das Scheinbild (εἴδωλον) einer einzigen Seite der vielseitigen Wirklichkeit erreicht — freilich so gut, dass Kinder und unverständige Leute dieses für die körperliche Wirklichkeit halten mögen —, nur deshalb ist sie imstande, alles mögliche darzustellen. Und umgekehrt: wer von sich behauptet, dass er alle möglichen Dinge besser als andere verstehe und dadurch den einfältigen Leuten imponiert, die ausserstands sind, Kenntnis und Unkenntnis und Nachahmung zu prüfen, den wird ein Einsichtiger eben daran als Schwindler und blossen Nachahmer erkennen.

(c. III.) Prüfen wir nun die nachahmenden Dichter (τὴν τραγῳδίαν) und ihren Führer Homer, denen manche Leute die Kenntnis aller menschlichen und göttlichen Dinge zuschreiben, die ja allein sie auch befähigen würde, über alle diese Dinge gut zu reden. Wenn einer von ihnen jene Kenntnisse wirklich besass und mit seiner Schilderung nicht bloss den Abklatsch eines Abklatsches der Wirklichkeit gab, so kann er ganz gewiss nicht allen seinen Eifer darauf gewandt und den wichtigsten Inhalt seines Lebens darin gefunden haben, Schattenbilder zu zeichnen; nein, er muss sein Wissen auch in Taten bewährt haben, die ihm doch auch mehr Ruhm und Nutzen versprachen als der Preis solcher Taten. Nur auf die allerwichtigsten Dinge, von denen Homer erzählt, wollen wir unsere Prüfung ausdehnen, indem wir nicht etwa fragen, ob er Beweise wirklicher ärztlicher Wissenschaft gegeben, indem er Kranke heilte oder heilkundige Schüler hinterliess, wie Asklepios, u. dgl. mehr: sondern nur, ob irgend eine Stadt etwa durch ihn in bessere Verfassung gebracht worden ist und ihn als ihren verdienten Gesetzgeber rühmt, wie Lykurgos, Charondas, Solon als solche gerühmt werden — es ist davon nichts bekannt: nicht einmal die Homeriden behaupten solches von ihm; ob irgendein Krieg unter seiner Führung oder nach seinem Plane glücklich geführt; ob technische oder sonst praktische Erfindungen von Bedeutung, wie man sie dem Thales oder Anacharsis zuschreibt, von ihm gemacht worden sind; oder ob er wenigstens einem engeren Kreise von Vertrauten durch seine Lebensführung zum Vorbild (ἡγεμὼν παιδείας) geworden ist, wie Pythagoras den Seinen, die ihm solche Verehrung zollten, dass noch heute die eigentümliche Lebensweise, die jener eingeführt hat, sich erhält und die Pythagoreer von den übrigen Menschen wohl kenntlich unterscheidet. Auf alle diese Fragen über Homer erhalten wir verneinende Antwort. Ja, wenn wir glauben dürften, was von Kreophylos, dem Schüler (ἑταῖ-

ϱος) Homers erzählt wird, dass er nämlich seinen Meister gröblich vernachlässigt habe, so erschiene die Bildung, die dieser Mann besass, noch weniger achtbar als sein sonderbarer Name.* (c. IV.) Jedenfalls, während selbst ein Protagoras und Prodikos ihren Schülern sich unentbehrlich zu machen wissen und aufs höchste von ihnen geehrt und wie auf den Händen getragen werden, hören wir von Homer und Hesiod, sie haben unstet in der Fremde herumziehen müssen, ohne viel Freunde und viel Ehre zu finden. Offenbar also verstanden sie die wichtigsten Dinge nicht, von denen sie reden, nämlich die menschliche Tüchtigkeit und die Bildung und Erziehung zu ihr, sondern waren, drei Stufen entfernt von der Wahrheit, nur Nachahmer von Scheinbildern derselben, die sie allein kannten und freilich mit Auftrag schöner Farben und allen Künsten der Licht- und Schattengebung recht täuschend für gleichfalls Unerfahrene darstellten. Und das gilt von allen diesen Dichtern. Würde man ihre Dichtungen der Schminke und allen trügerischen Beiwerks entkleiden, so wäre es auch um ihre Wirkung geschehen.

(601 c.) Nicht einmal im Besitze der richtigen Meinung** über das was er darstellt pflegt wer die nachahmende Kunst ausübt zu sein, geschweige denn im Besitz des Wissens (ἐπιστήμη). Dieses kommt allein dem zu, der eine Sache zu gebrauchen versteht; denn nach dem Gebrauch bestimmt sich, nach dem Zweck bemisst sich die Tüchtigkeit, Schönheit und Richtigkeit jedes Dinges. Wer ein Geräte herstellt muss von dem, dessen Gebrauch es dienen soll, dem Erfahrenen und Sachverständigen, sich sagen lassen, wie es sein soll, und im Vertrauen auf seine Angabe arbeiten, mit richtiger Vorstellung* darüber, wodurch es gut und brauchbar ist. So fertigt z. B. der Schmied den Zaum, der Sattler die Zügel nach den Vorschriften des Reiters. Der Maler

* „Fleischessohn".

** πίστις ὀρθή 601 e = δόξα ὀρθή 602 a.

aber, der dann als blosser Nachahmer diese Geräte abmalt, weiss weder von sich aus, was richtig und falsch an ihnen ist, noch hat er es sich sagen lassen von dem, der es weiss, und so eine richtige Meinung darüber sich erworben, sondern nur nach der Vorstellung, die die unverständige Menge davon hat, richtet er sich. Darum ist auch alle Nachahmung nur als Spielerei (παιδιά), nicht als ernsthafte Tätigkeit (σπουδή) anzuerkennen. (Die Tragiker und Epiker aber sind nichts anderes als Nachahmer.)

(c. V, VI.) Und dann wendet sich die nachahmende Kunst an den Teil unserer Seele, der von der Vernunft (φρόνησις) gerade soweit entfernt ist wie sie selbst von der Wahrheit. Und zwar gilt dies nicht bloss von der Malerei, die mittels des Gesichtssinns auf uns einwirkt, sondern ebenso von der Dichtkunst, die durch das Gehör vermittelt wird. Jene berückt uns, indem sie, das Zählen, Messen und Wägen beiseite setzend, das Sache des überlegenden Verstandes ist, den widerspruchsvollen Sinnenschein sich zu nutz macht, diese nimmt die wechselreichsten Stimmungen und verworrensten Empfindungen handelnder Menschen zu ihrem gewöhnlichen Vorwurf. Denn die gefasste Stimmung, mit der der geordnete Mensch (ἀνὴρ ἐπιεικής) auch schwere Schicksalsschläge trägt, indem er die Erregung (τὸ πάθος) dämpft durch die Scheu, mit heftigen Gefühlsäusserungen vor anderen unanständig zu erscheinen, und durch die Überlegung, dass man in das Unabänderliche, das vielleicht auch heilsam sein kann, sich schicken muss, dass alles Menschliche schliesslich nur geringfügig ist und dass man von einer Wunde nicht durch Tränen, sondern nur durch möglichst rasche Anwendung des richtigen Heilmittels genesen kann —: diese ist wegen der ruhigen Gleichmässigkeit ihres Ausdrucks weder leicht zur nachahmenden Darstellung zu bringen, noch wäre für die Menge der gewöhnlichen Zuschauer im Theater die Darstellung einer ihnen selbst so fremden Art leicht zu verstehen. Und der nachahmende Dichter, der auf bequeme Weise

Beifall zu erlangen strebt, wird darum seine Kunst nicht in solchen Darstellungen betätigen wollen; nein, er wird sich an das unruhig wogende Gefühl, an das Pathetische und Sentimentale* halten, dem Vernunft und Selbstbeherrschung fremd und Weichlichkeit vertraut ist. So gleicht er dem Maler, indem er auch nur verzerrte Bilder der Wirklichkeit liefert (*φαῦλα πρὸς ἀλήθειαν* hervorbringt), den Teil der Seele, der der Ordnung (*νόμῳ*) und der Vernunft folgt, vernachlässigt, dagegen den törichten Teil, der keinen festen Massstab kennt, anregt und stärkt und damit eine schlechte Verfassung der Seele begründet.

(c. VII.) Das Schlimmste ist, dass seine Darstellungen dann mit ganz wenigen Ausnahmen, sogar den Guten sich einschmeicheln und verderblich werden. Obgleich diese für sich ihren Stolz darein setzen, vom Schmerz sich nicht überwältigen zu lassen und das für weibisch halten, so empfinden sie doch keinen Abscheu vor den Klagen und Jammergeberden der Helden, die Homer und die Tragiker ihnen vorführen, und loben ganz ernsthaft den als den besten Dichter, der sie am meisten zum Mitleiden hinzureissen vermag. In der Meinung, die Sache gehe sie selbst nichts an, unterlassen sie es, die weichlichen und sentimentalen Regungen ihres Herzens, die sie sonst mit Gewalt niederhalten, auch hier zu bewachen, und glauben ungestraft den Genuss der Teilnahme sich gestatten zu dürfen, als ob nicht auch hiebei ihre eigenen entsprechenden Triebe sich ersättigten und erstarkten.** Ebenso wie mit zügellosem Schmerz ist es mit ausgelassenem Spasse und Possen wie die Komödie sie treibt; ebenso auch mit der Darstellung verliebter oder zorndurchglühter Szenen und

---

* τὸ πρὸς τὰς ἀναμνήσεις τε τοῦ πάθους καὶ πρὸς τοὺς ὀδυρμοὺς ἄγον 604 d.

** λογίζεσθαι γὰρ ὀλίγοις τισὶ μέτεστιν, ὅτι ἀπολαύειν ἀνάγκη ἀπὸ τῶν ἀλλοτρίων εἰς τὰ οἰκεῖα· θρέψαντα γὰρ ἐν ἐκείνοις ἰσχυρὸν τὸ ἐλεεινὸν οὐ ῥᾴδιον ἐν τοῖς αὑτοῦ πάθεσι κατέχειν 606 b.

überhaupt solcher, in denen sinnliche Begierde vorwaltet und Lust und Schmerz, die ja allen unseren Handlungen sich anhängen: immer wird dadurch in dem Zuhörer den Trieben zu üppigem Wachstum und zur Herrschaft verholfen, die auszuhungern und in Abhängigkeit zu halten wären, damit wir besser werden könnten und glücklicher. Darum mag man den Lobrednern des Homer, die ihn als den Lehrer und Erzieher von ganz Griechenland ausgeben, bei dem man über alle Dinge sich Rats erholen könne, wohl freundlich begegnen und gerne zugeben, dass jener der erste aller darstellenden Dichter ist (*ποιητικώτατον εἶναι καὶ πρῶτον τῶν τραγῳδιοποιῶν*): aber in dem geordneten Staat kann man der *ἡδυσμένη Μοῦσα* (der überzuckernden, raffinierten Kunst oder ästhetischen Bildung), deren Diener er ist, nicht Raum geben; sonst würden Lust und Schmerz anstatt der Vernunft und ihrer Satzung (*ἀντὶ νόμου τε καὶ τοῦ κοινῇ ἀεὶ δόξαντος εἶναι βελτίστου λόγου*) die Herrschaft führen. Nur in Lobliedern auf Götter und verdiente Menschen darf sich die Poesie unseres Staates [wie schon gesagt] bewegen.

(c. VIII.) Recht gerne, meint Sokrates, würde er, trotz der alten Feindschaft zwischen Dichtkunst und Philosophie und unerachtet bekannter Schmähungen, die diese von jener sich schon gefallen lassen musste, weitere Zugeständnisse machen, wenn er es irgend mit seiner Überzeugung vereinigen könnte. Bereitwillig gebe er den Poeten und ihren Freunden, zu denen er ja selbst eigentlich gehöre, Gelegenheit, den Nachweis zu versuchen, dass die von ihm abgewiesene dramatische Kunst nicht bloss reizvoll sei, sondern auch nützlich für den Staat und den einzelnen Menschen, und mit grösstem Vergnügen werde er, wenn dieser Nachweis gelingen sollte, sein Verbot zurücknehmen. Aber ehe er erbracht sei, halte er das Verbot und die Warnung vor dieser Dichtkunst aufrecht. „Denn viel steht auf dem Spiele, Glaukon, viel; nicht nur eben was man zunächst sieht, sondern unsere sittliche Tüchtigkeit oder Schlechtigkeit.“

(c. IX.) Im übrigen sei der höchste Lohn der Rechtschaffenheit noch nicht berücksichtigt. — Glaukon wundert sich, wie Grösseres als das Gesagte noch gefunden werden sollte, und Sokrates verweist ihn über die engen Schranken menschlichen Daseins hinaus auf die Ewigkeit.

Die Seele sei ja unsterblich: ob ihm dieser Satz nicht vertraut sei? „Nein, allerdings nicht", erwidert Glaukon in grosser Verwunderung; und als Sokrates bemerkt, es sei leicht zu beweisen, bittet er ihn um den angeblich leichten Beweis, der für ihn selbst nicht erfindlich sei. — Was der Seele ihre Vernichtung und Auflösung bringen könnte, sagt Sokrates, wäre das ihr eigentümliche Übel (*ξύμφυτον κακόν*). Denn der Begriff des Übels ist kein anderer als der des Schädlichen und Verderblichen, wie umgekehrt der Begriff des Guten (*ἀγαθόν*) das Erhaltende, Nützliche ausdrückt. Auch die Seele, wie jegliches, hat ihr besonderes, eigenes Übel: es ist Ungerechtigkeit, Zuchtlosigkeit (*ἀκολασία*), Feigheit und Denkfaulheit (*ἀμαθία*: Dummheit). Während aber sonst jegliches Ding durch sein Übel nicht bloss schlecht gemacht, sondern schliesslich zugrunde gerichtet wird (*εἰς τὸ μὴ εἶναι ἀφικνεῖται*) und aufgelöst — so z. B. das Eisen durch den Rost, der Körper durch die Krankheit, von der zersetzt er schliesslich aufhört Körper zu sein: so trifft für die Seele das nicht zu, dass sie durch ihr Übel (*κακία*) oder ihre Schlechtigkeit (*πονηρία*) vernichtet würde. Nicht ihre Schlechtigkeit verursacht die Trennung der Seele vom Leibe, worin man wohl ihren Tod erblickt. Daraus folgt aber klar, dass die Seele überhaupt nicht zugrunde gehen kann. Denn was gut für sie ist oder weder gut noch übel, das kann sie offenbar nicht umbringen; ebensowenig etwa die Schlechtigkeit des Körpers oder irgend eines anderen Dinges, die ihr immer nur in vermittelter Weise schaden könnte, dadurch dass sie eben in ihr selbst die ihr eigentümliche Schlechtigkeit erzeugte und diese vielleicht bis zum höchsten Grade steigerte; — auch der Körper kann ja gewiss niemals an der Schlechtigkeit von

irgend etwas, das ausser ihm liegt, z. B. eines Nahrungsmittels, sondern nur an seiner Schlechtigkeit, der Krankheit, zugrunde gehen, die durch schlechte Nahrung verursacht werden mag. (c. X.) Also wer behaupten wollte, es sei irgend eine Krankheit des Körpers oder seine Abschlachtung und Zerstücklung Ursache des Untergangs der Seele, der müsste zeigen, dass diese dadurch ungerechter oder gottloser werde. — So etwas wird freilich niemand behaupten wollen, wirft Glaukon dazwischen. — Und wollte einer diese Behauptung wagen, um damit dem Schluss auf die Unsterblichkeit zu entgehen, so knüpfen wir daran die Folgerung, dass die Ungerechtigkeit der Seele den Tod bringen müsste, und zwar um so rascher, je grösser sie wäre, wodurch dann die Hinrichtung der schlechten Menschen durch andere überflüssig gemacht würde. — Dann wäre ja, bemerkt Glaukon wieder, die Ungerechtigkeit wirklich nicht so gar schlimm. Wer sie an sich hat würde mit dem Leben auch des Übels quitt. In der Tat aber sei leider so ziemlich das Gegenteil wahr: allen möglichen anderen Leuten bereite wohl die Schlechtigkeit eines Menschen den Tod, ihm selber aber verleihe sie eher ein zähes Leben und Wachsamkeit gegen die Gefahren, die es bedrohen. „Gut“, schliesst Sokrates, „wenn demnach die Seele durch kein Übel vernichtet wird, weder eines, das ihr selbst, noch eines, das einem anderen eigen ist, dann muss sie offenbar von ewigem Bestande sein (*ἀνάγκη αὐτὸ ἀεὶ ὂν εἶναι*), und wenn sie von ewigem Bestande ist, dann [eben] unsterblich.“

(c. XI.) Es folgt daraus, dass die Seelen immer dieselben bleiben (*ἀεὶ ἂν εἶεν αἱ αὐταί*). Denn so wenig wie eine zugrunde gehen kann, kann eine neu entstehen: sie müsste ja aus Sterblichem entstehen und diese Umbildung des Sterblichen führte am Ende dazu, dass alles unsterblich wäre. — Glaukon stimmt bei. — Doch darf man, fährt Sokrates fort, die Seele in ihrer ewigen Existenz, die ihr durch ihr eigenes Wesen gesichert ist und für die es noch andere

Beweise gäbe, als den hiemit angeführten, *nicht mit dem bunten Allerlei widerspruchsvoller Eigenschaften behaftet* sich vorstellen, das im irdischen Leben des Menschen an ihr zu bemerken ist. Im Zusammensein mit dem Leibe ist sie entstellt gleich dem Meerdämon Glaukos, dem Tang und Muscheln sich an seine von der Wogenbrandung zerschundenen und verstümmelten Glieder ansetzen, so dass er eher als irgend ein Meerungetüm, denn als der erscheint, der er wirklich (nach seiner *ἀρχαία φύσις*) ist. Die wahre Natur der Seele, rein für sich und ohne fremdartige Ansätze, werden wir nur in nachdenklicher Untersuchung (611 c *λογισμῷ*: mit Hilfe von Schlüssen) entdecken können, wenn wir ihr Streben nach Erkenntnis (611 d: *τὴν φιλοσοφίαν αὐτῆς*) ins Auge fassen und beachten, womit sie dabei umgeht und wonach sie verlangt und was sie, allein diesem Verlangen folgend, unbeschwert durch niederziehende Gewichte und Hemmungen, zu erreichen vermöchte. So erkennen wir sie als verwandt mit dem Göttlichen, Unsterblichen und ewig Bestehenden. Mag sie sich übrigens dann als meisterhaft zusammengesetzt* oder als einfach erweisen: jedenfalls ist die obige Unterscheidung und Beschreibung ihrer *Erregungszustände und Sonderkräfte* (612a: *πάθη τε καὶ εἴδη*) *nur ihrer gegenwärtigen Erscheinung* im menschlichen Leben *entsprechend* und eben dafür genügend.**

(c. XII.) *Von äusserem Lohn und Anerkennung der Gerechtigkeit* war bisher nicht die Rede. Jetzt aber, nachdem ihr innerer, unbedingter Wert für die Seele klar nachgewiesen worden, darf auch der Schein der Gerechtig-

---

* dieser bestimmtere Sinn von πολυειδής in 612 a (neben dem zur Wahl gestellten μονοειδής) ergibt sich aus dem negativ ausgedrückten Teil des Satzes 611 b οὐ ῥᾴδιον . . ἀΐδιον εἶναι σύνθετόν τε ἐκ πολλῶν καὶ μὴ τῇ καλλίστῃ κεχρημένον συνθέσει, womit auch Phd. 80 b und Tim. 41 zu vergleichen ist.

** 611 c εἴπομεν μὲν ἀληθῆ περὶ αὐτοῦ, οἷον ἐν τῷ παρόντι φαίνεται . . 612 a: ἐν τῷ ἀνθρωπίνῳ βίῳ.

keit und Tüchtigkeit, der vorher dem schlechten Menschen überlassen worden war, an den zurückgegeben werden, dem er der Wahrheit nach zukommt. Jedenfalls kann ja den Göttern der Gerechte nicht verborgen bleiben. Sie werden ihn lieben und mit allen ihren Gaben reichlich segnen, wozu freilich eine äusserlich bevorzugte Stellung gar nicht notwendig gehört; denn „mag der Gerechte in Armut sich befinden oder von Krankheit heimgesucht werden oder sonst einem der vermeintlichen Übel: alles wird ihm am Ende zum Guten ausschlagen entweder im Leben oder nach dem Tode.“ Dagegen den Ungerechten und Schlechten werden die Götter hassen und strafen. Und auch von den Menschen hat der Gerechte, wenigstens wenn er bis ins höhere Alter sich bewährt hat, allerlei Auszeichnung und die sämtlichen Vorteile zu erwarten, die Glaukon als mit dem Scheine der Gerechtigkeit verbunden geschildert hat; der Ungerechte dagegen wird von ihnen am Ende all das Schlimme tatsächlich zu erleiden haben, was als Folge des Scheins der Ungerechtigkeit hingestellt worden ist. Denn wenn auch lange Zeit der Schein trügen mag, schliesslich wird doch die Wahrheit offenbar, und wie die Eigenschaften eines Läufers nur anfangs zweifelhaft bleiben können um gegen das Ende der Bahn deutlich sichtbar hervorzutreten, so ist es auch mit der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit.

(c. XIII.) Unendlich viel wichtiger und bedeutsamer, fährt Sokrates fort, als Lohn und Strafe im Leben ist freilich die Vergeltung im Jenseits. Erst mit ihrer Schilderung wird die übernommene Aufgabe ganz erledigt sein.

Kunde davon verdanken wir dem Pamphylier Er, dem Sohne des Armenios, dessen Seele von drüben zurückgeschickt wurde, nachdem sie zwölf Tage ausserhalb des Leibes gewesen war. Im Getümmel vieler anderen abgeschiedenen Seelen war sie an den wunderbaren Ort gekommen, wo auf einer Wiese einander gegenüber die Eingänge zum Himmel und zur Unterwelt sind und der Richtplatz der Seelen sich befindet. Sie sah je nach dem Spruch

der Totenrichter die einen auf-, die anderen abwärts eingehen und andere zu sich hernieder- und heraufsteigen — rein vom Himmel her, schmutzig und bestaubt aus der Erde heraus — und hörte, wie diese, zusammentreffend und Rast haltend, ihre frohen und traurigen Erfahrungen einander erzählten. Darnach hatten sie alle *zehnfache Vergeltung* ihrer Taten im Leben empfangen, zehn menschliche Lebensperioden hindurch, d. h. 1000 Jahre lang. Nur Frevel gegen die Götter und die nächsten Blutsverwandten werden noch schwerer gebüsst und entsprechende Verdienste höher belohnt. — Ein besonderes Los ist auch den Seelen früh verstorbener Kinder bereitet. — Mit Entsetzen schilderten die von unten Kommenden die *Peinigungen der allerschwersten Verbrecher, die überhaupt nicht wieder enden.* Besonders Tyrannen sind unter ihrer Zahl. So vernahm Er von dem in seiner Heimat Pamphylien einst gefürchteten grossen Ardiaios, dass er wohl nie den Ort der Qual werde verlassen dürfen. Wenn solche Unentsühnbaren je den Versuch machen, gleich anderen Seelen, deren Bussezeit um ist, dem Höllenrachen zu entsteigen, so lässt dieser ein Gebrüll ertönen, das schrecklicher ist als alle anderen Schrecken dort unten, und feurige Männer (ἄνδρες ἄγριοι, διάπυροι ἰδεῖν), die auf dieses Zeichen warten, stürzen sich nun auf die Unglücklichen und schleppen sie unter Martern über zerfleischende Dornhecken längs des Weges ins Innere des Tartaros zurück.

Nach siebentägigem Aufenthalt an jenem Sammel- und Rastplatz der Seelen durfte Er mit anderen, die ebenso lange hier verweilt waren, wieder aufbrechen, und am zwölften Tage gelangten sie mit einander an die *Stelle, wo die Bänder des Himmels zusammengeknüpft sind*, d. h. von wo ein säulenförmiges, in Regenbogenfarben prangendes Lichtstrahlenbündel mitten durch den Himmel und die Erde sich durchzieht. An diesen Bändern hängt* *die stählerne*

---

* Ich weiss nicht, ob es mir gelungen ist, den Sinn dieser schwierigen Stelle richtig widerzugeben. Numenios und andere

Spindel der Ananke mit den acht sie umschliessenden konzentrisch an einander gereihten Wirtelringen, die, verschieden an Breite und Farbe, miteinander von oben gesehen einen zusammenhängenden Körper darstellen. Der äusserste Ring ist der breiteste, dann folgt der Breite nach gerechnet der sechste von aussen, dann der vierte, darauf der achte, innerste, weiter der siebte, fünfte, dritte, zweite. Der äusserste ist buntgeziert (ποικίλος), der siebte strahlt im hellsten Glanze, während der achte nur diesen Lichtglanz des siebten widerspiegelt, der zweite und fünfte zeigen gelbliche Farbe, der vierte rötliche, der dritte hat das weisseste Licht und nach ihm der sechste. Die ganze Spindel dreht sich mitsamt ihren Wirteln in raschem Schwunge zwischen den Knien der Ananke, doch die sieben inneren Wirtelringe führen neben dieser Allgemeinbewegung noch eine langsame Eigenbewegung in entgegengesetzter Richtung aus, und zwar mit Unterschieden der Geschwindigkeit, die im allgemeinen so abgestuft ist, dass der innerste am schnellsten dem Umschwung des Ganzen sich entgegendreht, der dem Aussenringe benachbarte am langsamsten; nur sind der fünfte, sechste und siebte von aussen sich an Geschwindigkeit gleich. Oben auf jedem Wirtelring steht eine Sirene, die immer denselben Ton vernehmen lässt, so abgestimmt, dass die acht miteinander zur Harmonie zusammenklingen.

Im Kreise herum sitzen in gleichem Abstand die drei Töchter der Ananke, die Moiren, in weissen Gewändern: sie singen ihr Lied zum Klange der Sirenentöne, Lachesis die Vergangenheit, Klotho die Gegenwart, Atropos die Zukunft aussprechend. Von Zeit zu Zeit greifen sie auch mit

alten Ausleger dachten bei der Schilderung an die Milchstrasse. Campbell bemerkt dazu, das sei unvereinbar mit der Angabe, dass die Lichtsäule in gerader Richtung von oben nach unten sich streckte und dem Regenbogen (an Farbe) glich. H. Berger, G. d. wiss. Erdkunde d. Griechen [2] 349 weist zur Erklärung auf die Erscheinung des Nordlichts hin. Doch vgl. Parmenides fg 8 Diels (bes. vers. 30).

ihren Händen zu, um die Spindel mit anzutreiben. (c. 15.) Als *die Seelen* hierher gelangten, — so erzählte Er — da seien sie sogleich vor Lachesis geführt worden, um aus dem Munde eines Propheten zu *vernehmen, dass sie* nun — mit Ausnahme Ers — nach erloster Ordnung *ein neues Lebensschicksal sich zu wählen hätten*, das sie darauf notwendig tragen müssten. Mit ihm würden sie zugleich ihren Dämon* sich wählen. „Die Tugend aber" — so lässt ihnen Lachesis verkünden — „ist niemands Sonderbesitz (ἀδέσποτον). Von ihr kann jeder mehr oder weniger haben, je nachdem er sie ehrt oder gering achtet. Die Schuld liegt bei dem Wählenden. Gott ist unschuldig." Nach diesen Erklärungen habe der Sprecher die Muster (παραδείγματα) aller möglichen menschlichen und auch tierischen Lebenslose ihnen vorgelegt. — (618 b:) „Das ist nun der verhängnisvollste Augenblick für den Menschen" — so unterbricht Sokrates die Erzählung des Pamphyliers, indem er mit eindringlichen *Mahnungen* dem Glaukon persönlich ans Herz legt, *sich wohl vorzubereiten auf diese alles entscheidende Wahl*, die mit Sicherheit nur von dem getroffen werden könne, der die Bedeutung der äusseren Verhältnisse für die Gestaltung des inneren Zustands der Seele richtig abzuschätzen gelernt hat. Im allgemeinen sei es das Förderlichste, von den äusseren Dingen, die man gewöhnlich als Vorzüge und deren Fehlen man als Nachteil betrachte, wie Schönheit, Kraft, Gesundheit, Reichtum, einflussreiche Verwandtschaft, auch wohl von geistiger Beweglichkeit (εὐμάθεια), ein mittleres Mass zu besitzen. —

(c. XVI.) Diese Mahnung habe auch Lachesis damals erteilen lassen. „Auch wer zuletzt erst daran kommt", habe ihr Prophet gesagt, „findet bei besonnener Wahl noch ein

---

* δαίμονα, d. h. eben ihr Glück oder Unglück, da sie durch die Wahl entweder εὐδαίμονες oder κακοδαίμονες, δυσδαίμονες werden (cf. Tim. 90 c).

Leben mit dem er zufrieden sein kann, kein schlechtes. Weder soll leichtsinnig sein wer zuerst wählen darf, noch sei der letzte mutlos." Trotzdem haben viele vorschnell zugegriffen: gleich der erste habe, durch den äusseren Glanz geblendet, das Los einer Tyrannis sich erkoren, obgleich damit fürchterliche häusliche Gräuelszenen verbunden gewesen seien. Zu spät erst habe er das erkannt und sei dann in Jammer und Klagen gegen das Schicksal ausgebrochen. Und zwar sei das einer von denen gewesen, die vom Himmel hergekommen waren, wie diese überhaupt, an ernstere Anstrengungen nicht gewöhnt (*ἅτε πόνων ἀγύμναστοι*), sich durchschnittlich leichtsinniger zeigten. Sein früheres Erdenleben hatte jener in einem wohlgeordneten Staate in gesetzmässiger, nicht durch philosophische Arbeit begründeter Ehrbarkeit verbracht (*ἔθει ἄνευ φιλοσοφίας ἀρετῆς μετειληφώς*). Im ganzen genommen gewähre das Benehmen der Wählenden ein klägliches, lächerliches und wundersames Bild. Die meisten liessen sich durch die Gewohnheiten, Erfahrungen und Neigungen ihres früheren Lebens bestimmen.

So habe Orpheus sich das Leben eines Schwanes gewählt, da er als Weiberhasser von keinem Weibe geboren werden wollte; Thamyris sei als Nachtigall wieder zur Welt gekommen; die Seele des Aias habe das Leben eines Löwen, die Agamemnons das eines Adlers sich ausgesucht, beide dem menschlichen Geschlechte grollend; umgekehrt haben auch Seelen, die zuvor in Tierleibern gewohnt, jetzt menschliche Gestalten angenommen. Atalante habe sich durch Ehrsucht bestimmen lassen das Los eines Athleten zu ergreifen; Epeios wiederum habe das eines kunstfertigen Weibes vor den übrigen bevorzugt; Thersites sei in die Haut eines Affen gefahren. Odysseus, der zufällig zuletzt an die Reihe kam, habe lange gesucht, bis er erfreut unter dem wirren übrig gebliebenen Haufen das Leben eines unbeschäftigten Privatmannes gefunden, das alle anderen geringschätzig beiseite geworfen hatten, während er erklärte, er hätte es genommen, auch wenn er als erster hätte wählen dürfen.

Schliesslich nachdem noch jeder von Lachesis seinen Dämon zum Begleiter und Wächter erhalten und dieser durch Klotho und Atropos das erwählte Los hatte bestätigen lassen, schritten sie alle unter dem Thron der Ananke hin und wanderten dann auf heisser, schattenloser Strasse, bis sie Abends ins Gefilde der Vergessenheit (τῆς Λήθης) zum Amelesflusse gelangten, von dessen Wasser sie ein bestimmtes Mass zu trinken bekamen, womit viele im Durst sich nicht begnügten. Nur Er, der nicht vergessen sollte was er geschaut und gehört, sondern Botschaft davon auf die Erde zurückbringen, sei daran gehindert worden von diesem Wasser zu trinken. In der Nacht darauf seien nun plötzlich unter Donner und Erdbeben die Seelen gleich Sternschnuppen dahinfahrend nach allen Seiten zerstreut worden. Der Erzähler aber sei Morgens zum Bewusstsein gekommen, auf dem Scheiterhaufen liegend, worauf man den Leib inzwischen gebettet hatte. (Mit den Leichen anderer im Kampfe Erschlagener hatte man ihn am zehnten Tag auf dem Schlachtfeld aufgelesen — noch frisch, während die anderen schon in Verwesung waren — und hatte ihn mitgenommen, um ihn zu Hause beizusetzen.)*

(621 b—d:) „Und so" — schliesst Sokrates — „ist die Geschichte gerettet worden und nicht verloren gegangen (μῦθος ἐσώθη καὶ οὐκ ἀπώλετο) und auch uns mag sie retten, wenn wir ihrer Lehre folgen: wir werden dann den Fluss der Vergessenheit glücklich überschreiten und unsere Seele nicht verunreinigen; ja, wenn wir meinem Rat folgen, so werden wir im Glauben an die Unsterblichkeit der Seele und an ihre Fähigkeit, alles Schlimme sowie auch alles Gute zu ertragen, stets an den Weg nach oben uns halten und auf jede Weise Gerechtigkeit üben mit vernünftiger Überlegung, damit wir uns selbst und den Göttern wert (φίλοι) seien nicht

* der eingeklammerte Satz ist in meiner Darstellung aus c. 13, 614 b hierher versetzt.

nur so lange wir hier weilen, sondern auch, nachdem der Lohn unseres Handelns verfallen ist, indem wir gleich sieggekrönten Kämpfern ihn einsammeln, und damit wir gut fahren sowohl hier als auf der tausendjährigen Wanderung, die wir kennen gelernt haben."

Register I

die Form und Gedankenentwicklung der Politeia betreffend.

Abkürzungen:

a. = auch; d. = dort; dag. = dagegen; Gs. = Gegensatz; insb. = insbesondere; n. und näml. = nämlich; wr. = weiter.

Register II

den Inhalt der Politeia betreffend.

Berichtigung.

S. 86, 8 ist „so" zu streichen, denn oben (71, 14 f.) ist die drastische Schilderung, die 474 a übrigens nicht Adeimantos, sondern Glaukon in den Mund gelegt wird, nicht angeführt.